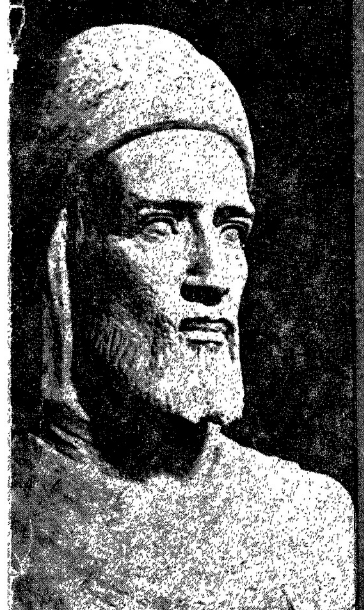
الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر



ابن خلدون
فلسفته الاجتماعية

تأليف
جوستون بوتول

ترجمة: غنيم عبدون
مراجعة: مصطفى كامل فوده

30

اهداءات ٢٠٠١
ا.د. محمـــــود ديـــــاب
جراح بالمستشفى الملكي المصرى

ابن خلدون

فلسفته الاجتماعية

تأليف
جوستون بوتول

ترجمة
غنيم عبدون

مراجعة
مصطفى فودة

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الفصل الأول

حياة ابن خلدون

لا تستدعى دراسة مؤلفات مؤرخ من المؤرخين أن نقص حتما سيرة حياته تفصيلا ، ولا أن نمعن التأمل طويلا فى تفاصيلها . وإذا ما كان المؤرخ قد كتب تاريخاً إخبارياً أو حولياً ، وإذا ما اقتصر على سرد الأحداث كما تقول بها الروايات الإقليمية أو المحلية ، أو إذا ما درس وجمع وثائق عصر ما ليجعل منها قصة كاملة ، فإنه لا يكون لتقلبات حياته سوى أهمية سندية .

وتلك حال ابن خلدون إذا لم ننظر إلا إلى الجزء التاريخى الخالص من مؤلفاته ، وهو جزء يعد وحده مفخرة باهرة ، فلولا ما كتب ابن خلدون فى التاريخ لجهلنا اليوم ما كان عليه تاريخ إفريقيا الشمالية منذ الفتح الإسلامى حتى القرن الرابع عشر . وكل من شاء أن يوجد استمراراً بين نهاية الإمبراطورية الرومانية ، أى بين العصر البيزنطى ،والعصور الحديثة ، كل من شاء أن يفعل ذلك فسيعتمد لا محالة ــ لولا ابن خلدون ــ

على الافتراضات . ولولا ابن‌خلدون لما كانت لدينا العناصر اللازمة لتكوين فكرة صحيحة إلى حد ما عما كانت عليه أفريقيا الشمالية خلال الفترة الوحيدة التى انعزلت فيها إذ لم تعد لها غير صلات نظرية مع شعوب أخرى .

لكن دور ابن خلدون أسمى بكثير من دور المؤرخ الإخبارى ، فقد أراد قبل كل شىء أن ينتج مؤلفاً تاريخياً يتجاوز إطار البلد الذى عاش فيه ، وكتب تاريخاً جامعاً يعتبر مؤلفاً ضخماً فريداً فى ذلك العصر فى بلد إسلامى ، وأراد بخاصة أن يكتب مؤلفاً فلسفياً بالقيام بتجميع واستخلاص معارفه التاريخية ، وكان ذلك عملا فريداً ولا مثيل له منذ عهد أساطين الفلسفة الاغريقيين . لقد شعر ابن خلدون بقصور التاريخ كما كانوا يتصورونه فى عصره ، أى التاريخ الذى كان عبارة عن تعداد الوقائع والأسماء والتواريخ ، وأراد أن يسمو إلى معرفة ما يمكن أن نسميه بالقوانين التاريخية ، فلم يكتف إذن بأن يروى ويعدد ، وإنما أراد أن يفهم وأن يفسر ويوضح أصول الأمم وأن يتعرف على أسباب الأحداث والاختلافات والمشابهات التى قد تكون بين الأمم[1]. « ولما

(١) سنعود خلال هذه الدراسة إلى مختلف النظريات المعروضة فى المقدمة ، ولكن يجب أن نذكر من الآن فصاعداً أن هذا المؤلف يحتوى على : (١) بحث فى النقد التاريخى ؛ (٢) ومحاولة لتفسير عام للظواهر الاجتماعية ؛ (٣) ودراسة لقوانين التطور الاجتماعى والسياسى .

طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم ، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم ، وسمت التصنيف من نفسى وأنا المفلس أحسن السوم . فأنشأت فى التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة حجاباً وفصلته فى الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسباباً »

وإن محاولة فى مثل هذه الضخامة ، وبخاصة عندما تكون من عمل رجل – كما سنرى فيما بعد – لا علم له بالمؤلفات المشابهة فى أزمنة أخرى ، لتتطلب شخصية فذة ، ومواهب مبدع عبقرى تكفى وحدها لجذب الانتباه إلى تقلبات حياته ، ذلك لأن هذه التقلبات قد انعكست بالتأكيد فى مؤلفاته .

ومن المناسب فى هذا الصدد أن نفكر أولا فى ذلك الأمر الذى يسود حياة كل واحد ؛ ألا وهو العصر الذى يوجد فيه المؤلف ، والذى يحوى كل التأثيرات الخارجية التى يمكن أن يتلقاها من الأحداث المعاصرة . لقد عاش ابن خلدون فى نهاية العصر الوسيط أى فى فترة من الانقلابات التاريخية الضخمة التى شملت النظام السياسى والنظام الفكرى معاً . ففى أوروبا كان عصر النهضة قد بدأ فى البزوغ أما بالنسبة لأفريقيا المسلمة ، فعلى العكس وافقت هذه الفترة تراجعاً ملحوظاً : فمن ناحية كان انهيار أسبانيا الإسلامية التى كانت امتداداً وقمة للإسلام فى شمال أفريقيا . وفى أفريقيا ، كانت ممالك

البربر الكبيرة فى اضمحلال تام ، وسار تفتتها جنباً إلى جنب مع الفوضى المتزايدة ، وأخذ التوازن التقليدى للشعب يتغير تغيراً عميقاً نتيجة امتصاص العرب الهلالسيين للبربر الزناتيين وفهم ابن خلدون إلى حد ما هذا الموقف وراحت عوامل الاضطراب والضعف تتزايد فى كل ناحية . فهو يتحدث عن عصر الاضمحلال الذى عاش فيه ، وعن الانقلاب الذى خضع له العالم المحيط به . ويقول « جوتييه » Gautier : « فى العصر الذى عاش فيه ابن خلدون ، أخذت ترتسم الخطوط الأولية للمغرب الحديث ، وكان مغرب القرون الوسطى ما زال أمام ناظريه . وكانت فترة وسطى ونقطة تحول تاريخى وضعتاه فى موقف الملاحظ الفريد »[1].

والعصور المضطربة ملائمة لظهور شخصيات قوية فى ميدان العمل وفى ميدان الفكر ، ويبدو أن غليان الأفكار واضطرابها يولدان عقولا أكثر تطلعاً وأشد رغبة فى العلم . وفى ظل الاضطراب ، وأمام تقلبات الأوضاع ، تحتد الأطماع وترتفع إلى درجة من الشراهة يندر أن تحدث فى عصور تبدو فيها مصائر الناس كأنها مرسومة تماماً وسط مجتمع هادئ ومنظم .

---

(١) جوتييه . العصور المظلمة للمغرب ، ص ٥٥ .
Les siècles obscurs du Maghreb.

ويذكرنا ابن خلدون ببعض الشخصيات الكبرى فى عصر النهضة الإيطالية وهى شخصيات مليئة بالتناقض ، فهم رجال علم وفن وحرب فى وقت واحد . كان ابن خلدون مثلهم ، فبدا خلال حياته مفعماً بالمطامح الجامحة كما أظهر فى عين الوقت حباً ملحوظاً للدراسة وللتأمل مما أتاح له فى فترة قصيرة ووسط حياة سياسية شديدة الاضطراب أن ينتج عملا تأليفياً ضخماً ، وكان لجزء من هذا العمل – وهو المقدمة – كل سمات العبقرية .

بل ونستطيع أن نقول بأنه كانت لابن خلدون مواهب فنيه ، فبرغم بغضه – نظرياً – لبهارج الحضارة فقد أبدى فى الصفحات التى تحدث فيها عن الحضارة معرفة دقيقة للغاية بفنون زمانه بحيث لا يمكن القول بأنه لم يخضع لتأثيرها . وأورد فى نهاية المقدمة من القصائد ومن الأغانى فى لغة دارجة ربما يكون هو مؤلفها ، وقد ساد الاعتقاد أحياناً أن هذه الأغانى مختلقة ، ولكنها فى الواقع موجودة حتى فى مخطوط المقدمة الذى كتب فى زمن المؤلف ، والموجود الآن بمكتبة القرويين بفاس ،حيث أتيح لنا أن نطلع عليه .

هل أدرك ابن خلدون أهمية شخصيته وأهمية الضوء الذى تلقيه على مؤلفاته ؟ من المؤكد على كل حال أن ترجمة حياته تساعد كثيراً على فهم المقدمة ، وعلى تحديد مرماها ، وعلى

إدراك كيف نشأ تفكيره . وسيرة ابن خلدون التى وضعها بنفسه فى صدر مؤلفه تعتبر تمهيداً وتفسيراً يمكن أن يوصف بأنه شعرى « للمقدمة » التى تعتبر بحق « مدخلا لدراسة التـــاريخ » .

ولد ابن خلدون فى مدينة تونس فى النصف الأول من القرن الرابع عشر (١٣٣٢ م) وقد ذكر سلسلة نسبه فى موجز ترجمة حياته الذى تحدثنا عنه وقال أنه سليل أسرة غنية عربية من حضرموت[١]، هاجرت إلى أسبانيا بعد أن شاركت فى الأحداث التى صحبت تأسيس الدول الإسلامية الأولى ، وشغل أجداده مناصب عالية بخاصة فى أشبيلية فى حكم الأمويين . وبعد سقوط هذه الأسرة ، وبعد الحروب الداخلية

---

(١) . . . غير أننا نرجح صحة نسب أسرته العربى الحضرمى ، لا لما نعرفه عن دقة ابن حزم فى تحرى أنساب العرب فحسب ، بل لأننا لم نجد أحداً من خصوم ابن خلدون أنفسهم . وما كان أكثر خصومه — يطعن فى نسبه العربى الذى كان يحرص ابن خلدون على تسجيله فى معظم ما يكتبه . ولو كان الشك يحوم حول نسبه فى نظرهم ما ترددوا عن الطعن فيه ، وخاصة أنه كان من بينهم المتمكنين من معرفة الأنساب كالعلامة الحافظ بن حجر العسقلانى ، وأنهم لم يألوا جهداً — كما سيأتى بيان ذلك — فى ذمه وتجريحه والافتراء عليه ، ولم تسلم من ألسنتهم أية ناحية من نواحيه العلمية أو الشخصية حتى لقد سجلوا فى مؤلفاتهم انتقادهم للزى الذى كان يرتديه ، ولسكناه على النيل . (أعلام العرب — عبد الرحمن بن خلدون — بقلم الدكتور على عبد الواحد وافى ص ١٩) . « المترجم » .

التى مزقت مسلمى أسبانيا ، هاجرت أسرة مؤلفنا إلى بلاد مراكش أولا ، ثم إلى بلاد تونس .

ودرس ابن خلدون دراسة كاملة فى جامعة تونس ، وتحدث برضا عما أصابه من نجاح فى دراساته ، كما أبدى عرفانه لأساتذته ، وبخاصة الفيلسوف : الآبلى الذى أسماه « الأستاذ الكبير للعلوم المؤسسة على العقل » ورغم أنه درس دراسة كاملة بالنسبة للعصر ، وهى دراسات شملت علوم الدين والشريعة ، والعلوم الطبيعية والفلسفة ، فأنه أتمها فى وقت مبكر ، وأراد عندئذ أن يبدأ الحياة العامة . وكانت الأسرة الحفصية تحكم بلاد تونس وطرابلس فى ذلك الوقت . وكانت ولايات قسطنطينة وبجاية إمارات يحكمها أمراء حفصيون ، وكان الأمر كذلك فى إمارتى الزاب وبسكرة ، وكان يطلق على هذه المجموعة « اسم أفريقية » . وفيما وراء هذه المناطق ، كانت الأسرة المرينية تحكم البلاد من تلمسان حتى نهر الملوية . وكانت الأسرتان متنافستين ومتقاتلتين فى أغلب الأحيان . وقبيل الفترة التى أوشك ابن خلدون أن يدخل فيها الحياة العامة ، كان السلطان المرينى « أبو الحسن » قد استولى على مدينة تونس فى عام ١٣٤٨ م (عام ٧٤٩ هجرية) نتيجة لحملة ناجحة . ولكن القبائل العربية التى ساعدته فى هذه الحملة ما لبثت أن انقلبت ضده إذ أغضبهم عندما سحب منهم الامتيازات والرواتب التى أجرتها عليهم الحكومة الحفصية ،

وثار شعب مدينة تونس بدوره ضد أبو الحسن الذى اضطر إلى الانسحاب .

وبدأت إذن حياة ابن خلدون العملية ، وسط كارثة وفى ظرف ملائم كما نعرف لإنضاج الفكر . وزاد من ويلات الحرب والغزو وباء اجتاح البلاد وفقد بسببه ابن خلدون أباه وأمه ومعظم أساتذته . وفى ذلك الوقت عمل أميناً « كاتب التوقيع » فى خدمة السلطان ليحل محل أمين يدعى ابن عمر « كان قد عزل لأنه طلب زيادة فى الراتب » . وترك بدوره بعد قليل خدمة الحفصيين ليعمل فى خدمة الأسرة المنافسة . ثم قام بمهام مختلفة أدت به إلى إقامات طويلة فى بلاد الجزائر حيث شارك مشاركة متزايدة فى المؤامرات السياسية التى نشبت بين رؤساء وأمراء البربر فى ذلك الوقت . ونذكر بخاصة أنه عاش وقتاً ما لدى قبيلة مهيبة جليلة الخطر وهى قبيلة الدواودة[1] ونجح فى أن كان له نفوذ كبير عليها . وعلى ذلك فان الحكومات المتعاقبة التى كانت تريد استعطاف هذه القبيلة

---

(١) الدواودة من عشائر رياح ، ورياح من أعز قبائل بنى هلال ، وأكثرهم جمعاً . وقد أطال ابن خلدون القول فى عشائر رياح وما كان لها من الأحداث فى المغرب فى كتابه « العبر » . انظر المجلد السادس صفحات : ٣١ — ٤٠ ؛ التعريف ٩٨ ، ١٢٠ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ . (أعلام العرب — عبد الرحمن بن خلدون بقلم الدكتور على عبد الواحد وافى ص ٧٨) . « المترجم » .

الخطرة ، كانت تبعث لها غالباً ابن خلدون رسولا ، وهذه النقطة هامة لفهم نظرياته الاجتماعية فهى ترينا أنه اكتسب فى وقت مبكر بفضل مناصبه معرفة عميقة بسيكولوجية هؤلاء الرحل والذين أفرد لهم مكاناً كبيراً فى فلسفته التاريخية .

بدأت حياة ابن خلدون العملية وسط كارثة فمن غزوة أجنبية إلى وباء وإلى غير ذلك من الويلات واستمرت حياته مضطربة أشد الاضطراب ، وظل أربعة عشر عاماً يعمل كدبلوماسى وكرجل دولة ومتنقلا فى خدمة الأسرات المالكة والأسرات المتنافسة ، أو المتعادية وسط تقلبات شتى . ولقد بدأ العمل – كما رأينا – فى العشرين من عمره ، فى خدمة السلطان الحفصى فى تونس ، ولكنه لم يبق غير ستة أشهر ، ثم انتقل إلى خدمة الأسرة المنافسة ، أسرة المرينيين فى فاس فاستخدمته هذه الأسرة عدة سنين فى بجاية ، ثم استدعته إلى العاصمة حيث مكث عشر سنوات ، وكانت هذه السنوات العشر أيضاً مضطربة إلى أقصى حد . وبعد وصول ابن خلدون إلى فاس بقليل من الوقت توفى السلطان المرينى فكان ذلك مبدأ سلسلة من الثورات والمؤامرات التى حيكت ضد الوصاية ويبدو أن ابن خلدون كان فى حركة دائبة خلال تلك الفترة إذ أمل أن يرتقى فى ظل هذا الاضطرابات ، وأخيراً ساءت الأمور ، فقد دبر مؤامرة مع أمير حفصى ، وهو أمير سابق لبجاية ولكن انكشف أمره وألقى به فى السجن ، وبقى فيه

سنتين ، وهناك رأى شائع إلى حد ما يقول بأن ابن خلدون قد فكر فى المقدمة ، وأعدها أثناء هاتين السنتين ، وهى رواية أقرب إلى التصديق فيما يتعلق بالجزء السياسى من هذا المؤلف الذى يبدو أنه قد كتب للإجابة على هذه الأسئلة : كيف تقوم السلطة ؟ ما أصل الأسرات المالكة ؟ وكيف تنشأ أسرة مالكة ؟ وكانت هذه الأسئلة فى هذا الوقت موضع اهتمام مؤلفنا أكثر من أى وقت آخر إذ بدا تماماً أنه كان عند ذلك فريسة لطموح لا حد له . وحين علق فيما بعد على ما أصابه عند ذاك ، قال : « وكنت أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه » .

وكان من الجائز أن يستمر سجنه طويلا ، أو أن ينتهى بمأساة ، ولكن لحسن الحظ أطلق سراحه نتيجة لتغيير فى الملك ، بيد أنه لم يبق فى فاس ، ورحل فى عام ١٣٦٢ إلى أسبانيا حيث لقى الترحيب من سلطان غرناطة الذى ما لبث أن بعث به سفيراً إلى أشبيلية لدى الملك « بيير القاسى » فأعجب به الملك واقترح عليه أن يعمل فى خدمته عارضاً عليه أن يرد له جميع الممتلكات التى كانت لأجداده فى أشبيلية . وبعد ثلاث سنوات من إقامته فى أسبانيا عاد إلى أفريقيا ، وتوجه إلى بجاية ، ولم يشر هو إلى سبب عودته . فليس أمامنا إذن إلا أن نفترض لذلك أسباباً . ومن المحتمل جداً أن يكون السبب عاماً فقد أصدر ابن خلدون بعض الأحكام على الحالة

الاجتماعية فى أسبانيا الإسلامية ورأى أن الأهالى فى مهانة وأنهم يتكونون من مزارعين غير قادرين على الدفاع عن أنفسهم ضد جور السلطة ، وأن هؤلاء الناس فقدوا جميع صفات العزة والاستقلال وهى صفات يقدرها أعظم التقدير لدى الرحل وسكان الجبال من أفريقيا . وقصارى القول أنه قد اعتاد اضطرابات الحياة السياسية فى شمال أفريقيا وهى اضطرابات ملائمة لمشروعات الطامحين ، فلربما رأى أنه لا مستقبل له فى أسبانيا ، ولا سيما أن إحساسه السياسى وبعثته لدى ملك قشتالة قد أظهرا له أن مركز آخر مملكة إسلامية فى أسبانيا قد أصبح غير مستقر .

ولكن هناك سبباً آخر أكثر إلحاحاً لعودته إلى أفريقيا : فالأمير الحفصى الذى كان ابن خلدون قد تآمر معه ، وسجن فى فاس من أجله قد أصبح أمير بجاية . وربما أنه استدعاه ، وعلى أى الحالات ، فبمجرد أن استقر به المقام فى بجاية ، كلف بأعظم المهام وأصبح رئيس وزراء الأمير . لكن الحظ لم يحالف ابن خلدون ، فبعد أن اختير لأعلى منصب فى الدولة قتل الأمير على يد ابن عمه سلطان قسطنطينة الذى استولى على بجاية عام ١٣٦٦ . وتحطمت من جديد حياة ابن خلدون العملية .

وعند ذاك هجر حاشية الملوك واستقر فى بسكرة حيث استأنف علاقاته القديمة مع القبائل العربية سليلة الهلاليين .

وبفضل سلطانه على هذه القبائل ، أصبح يعمل كمفاوض متخصص ، بينها وبين مختلف الأسرات الحاكمة التى كانت تختار الفرسان من أبناء هذه القبائل الموهوبين فى الناحية العسكرية . بل حدث له أيضاً أن نصب نفسه على رأس هذه الفرق وأن شارك فى عدة معارك[1]. واستمرت هذه المرحلة من حياته ثمانى سنوات كان ابن خلدون أثناءها بمثابة رئيس جنود مرتزقة فى خدمة أسرات كثيرة ، وعلى الأخص أسرة عبد الوديد فى تلمسان ، ثم مرة أخرى أسرة المرينيين فى فاس . ولكن يقول لنا إن أمير بسكرة غضب فجأة من النفوذ المتزايد لابن خلدون على القبائل العربية فى المنطقة وراح يتأهب للإيقاع به ، وعلم مؤلفنا بذلك فغادر بسكرة دون تفكير فى العودة .

كانت المرحلة الأولى من حياة ابن خلدون السياسية سلسلة من مؤامرات البلاط لم يقدر لها النجاح . وتبدو المرحلة الثانية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظريته فى أصل السلطة السياسية . ويقول لنا ابن خلدون أن هذه السلطة — على الأقل فى أفريقيا الشمالية — مستمدة من الاندفاعات الدورية لقبائل البدو المتماسكة والتى أصبحت مرهوبة الجانب ، واتجهت إلى الاستيلاء على الأمصار وعلى الدول المستضعفة . واستقر

(١) فى المقدمة فصل عن التنظيم العسكرى ، وسلوك الجيوش والاستراتيجية .

مؤلفنا إن فى منابع السلطة ، وعمل فى صبر على تنمية صداقته بمجموعة من القبائل مرهوبة الجانب وكان أصلها العربى يمنحها مزيداً من المنزلة ، وأصبح رئيس جندهم . وربما لاح له من جديد طريق السلطة مفتوحاً أمامه ولكن عداء أمير بسكرة أفسد كل شىء من جديد . فهل ارتكب هنا أيضاً ابن خلدون شيئاً من عدم الاحتياط ؟ هل تآمر ، وهل بدا منذراً بالخطر ؟ لقد التزمت سيرة حياته التى كتبها بقلمه الصمت أيضاً تجاه هذه النقطة ، ولكن هذا التحول من الأمير يحمل على الاعتقاد – خطأ أو صواباً – بأنه خشى أن يرى رئيس الجند هذا وقد تحول إلى منافس خطير .

وعلى كل ، كانت هذه السنون العشرون التى قضاها ابن خلدون فى اضطراب خطير لا طائل من ورائه مضنية له فانسحب إلى قصر صغير من ضواحى تياريت ووقف نفسه طيلة سنوات أربع على الدراسة . وهناك ، ألف جزءاً كبيراً من تاريخه العام وكذلك المقدمة التى اشتمل جزء هام منها على التأمل والعبرة المستمدة مما أصابه من فشل .

وفى أواخر هذه السنوات الأربع التى كانت سنوات من الهدنة فى حياته المضطربة ، رحل إلى مدينة تونس ، ويقول إن الأمير حاكم المدينة هو الذى استدعاه إليها .

وسيرة ابن خلدون التى كتبها موجزة جداً . وإنا لنجد

فيها طابع المفهوم الشرقي أو بصفة أعم طابع مفهوم القرون الوسطى للقصة ، فهو يحكي الوقائع لا الأفكار . فاذا كان هناك قرار ما وسبقته طبعاً تفكيرات ومناقشات ، فان سياق القصة يسير في طريقه ولا يقف لتحل محله الأفكار أو تحليلات الأفكار التي سبقت العمل ، وأقصى ما يحدث هو أن يسرد الكاتب السبب الأساسي . وهذا هو ما فعله ابن خلدون عندما قص علينا الأحداث البارزة في حياته ، فهو لا يذكر أبداً أفكاره ، ولا تحكي أية صفحة قصة تأملاته الشخصية الخليقة بأن تكون جد شائقة ، ولا تشير لأثر تقلبات الأمور التي عاشها في شخصيته ، ولكي ندرس حياته الشائقة من كل الوجوه لا بد لنا من القيام ببعض تحقيقات ، وبمقارنات الفترات المتتابعة من حياته بمؤلفاته وكذلك عكس هذه العملية حتى تلقي حياته الضوء على مؤلفاته وحتى توضح مؤلفاته حياته وتبرز الصلات بينهما .

وهكذا ، لا نعرف أكانت عودة ابن خلدون إلى مدينة تونس نتيجة لطموحه العاتي ورغبته في استئناف حياته السياسية . فهو ينبئنا أنه استدعي إلى مدينة تونس من قبل الأمير الذي كان متشوقاً إلى التبحر في العلوم التاريخية . فالمقصود هنا هو ابن خلدون العالم وليس ابن خلدون السياسي ولقد كتبت السيرة بعد هذه الأحداث بوقت طويل ، فهل استجاب ابن خلدون — حقاً — إلى هذا الرجاء الذي يغري

العالم ، أو هل استسلم لهذا النوع من الاعتكاف وجعل من الضرورة فضيلة بعد أن حاول أن يلعب دوراً سياسياً ؟ لقد ظلت هذه النقطة غامضة ، وعلى أية حال أصبحت حياته بعد ذلك أكثر هدوءاً ، وتابع فى مدينة تونس تحرير مؤلفاته التاريخية وبخاصة « تاريخه عن البربر » الذى طلبه منه مولاه الجديد .

ولكن ظلت الحياة السياسية عاصفة فى المغرب الشرقى ، ولم يجد ابن خلدون — الذى استسلم لدور العالم — الطمأنينة التى كا يرجوها أخيراً فى أفريقيا الشمالية شديدة الاضطراب . فالتمس السماح له بالذهاب إلى مكة للحج والحقيقة أنه كان ينتوى أن يستقر فى بلد أقل اضطراباً . وبلغ القاهرة فى الخامس من فبراير عام ١٣٨٣ م . وأعجب بالمدينة أيما إعجاب وعبر عن ذلك إذ قال : فانتقلت إلى القاهرة أول ذى القعدة ، فرأيت حضرة الدنيا ، وبستان العالم ، ومحشر الأمم ، ومدرج الذر من البشر ، وإيوان الإسلام ، وكرسى الملك ، تلوح القصور والأواوين فى جوه ، وتزهو الخوانك والمدارس بآفاقه ، وتضىء البدور والكواكب من علمائه ، قد مثل بشاطىء بحر النيل نهر الجنة وموقع مياه السماء يسقيهم النهل والعلل سيحه ، ويجبى إليهم الثمرات والخيرات ثجته » . وقد لاحظ — طه حسين[1] بحق فى دراسته عن ابن خلدون

---

(١) طه حسين ، ابن خلدون ، رسالته فى الأدب ، باريس ١٩١٨ .

أنه لا بد أن صورة القاهرة والحضارة المصرية التى كانت لها جميع خصائص أية حضارة عمرانية مترفة مع احتفاظها بالثبات وعدم تعرضها على الدوام بالانهيار ، قد جعلت الفيلسوف التونسى يطيل التأمل فى مدى صحة نظرياته التاريخية . وأوحت إليه بعض الانتقادات فى هذا الموضوع ، ولكن من الانصاف أن نشير إلى أن المقدمة كانت قد كتبت منذ وقت طويل .

استقر المقام بابن خلدون فى القاهرة ؛ وعقد العلاقات مع علماء هذا البلد . ومنحته الحكومة المحلية بعد قليل منصباً قضائياً دينياً كبيراً ، فعين قاضياً مالكياً لهذه المدينة . لكن حتى فى هذا المنصب كانت له منازعات عنيفة إذ أثار العداوات بسبب خلقه الجاف الذى لا يلين . وكان قد أراد أن يمحو عدداً من التصرفات السيئة التى سمح بها من سبقوه فى هذا المنصب ، وارتفعت الشكايات الشديدة من جميع الجهات ونجح خصومه فى خلعه . وعندئذ ذهب ليحج فى مكة ؛ وعند عودته ، تقلد من جديد منصب القضاء العالى الذى كان قد خلع عنه . ثم فقد أيضاً هذا المنصب ، لكنه شغله مع ذلك من جديد عدة مرات . وفى أثناء ذلك ابتلى ببلاء عظيم : فأسرته — التى كان عليها أن تلحق به — قضت نحبها فى غرق سفينة على شواطىء طرابلس . وبهت بعض من كتبوا سيرة ابن خلدون من القسوة التى سرد بها هذه الكارثة . ولكن

يبدو أن ذلك كان من جانبه بدافع التحفظ والتجلد معاً . ومن الجدير بالملاحظة أن نعترف بأنه أوجز كثيراً فى سرد كل ما يتعلق بالأحداث المفجعة فى حياته . وهكذا سرد فى كلمات عثراته السياسية المتتالية ، وكذلك سجنه الطويل الموجع . ويتفق كل هذا تماماً مع الخلق المفروض فى هذا العالم ذى الروح القوية والعقل المناضل .

لكن ، كان من المقدر لابن خلدون ألا ينتهى سريعاً من هذه التقلبات ، وبل حتى فى شيخوخته ، وجد نفسه مختلطاً بأحداث كبار (عام ١٤٠٠ م) . كان تيمور لنك قد غزا سورية لتوه ، وهدد دمشق وذهب سلطان القاهرة مع جيشه إلى سوريا كيما يحارب الغازى المغولى[١]. واصطحب معه عدداً من شخصيات المملكة ومن بينهم ابن خلدون . وذات يوم ، وجد ابن خلدون نفسه محاصراً فى مدينة دمشق مع شخصيات مصرية أخرى ، فقرروا الهرب ، وفى جنح الليل هبطوا من أعلى الأسوار بوساطة حبال ، لكن قبض عليهم واقتيدوا إلى

---

(١) يتوارد ذكر التتار والمغول كثيراً فى المراجع التاريخية بمعنى واحد ، غير أن المؤرخين العرب القدامى من أمثال ابن الأثير وأبى الفدا وغيرهما آثروا إطلاق كلمة التتار على فتوحات المغول التى قامت فى تلك الفترة . . ويرى البعض أن كلمة المغول مشتقة من لفظ محلى معناه الشجاع ، على حين يرى البعض الآخر أنها مشتقة من اسم زعيم ظهر بين تلك القبائل فى القرن العاشر الميلادى . (العرب والتتار – بقلم الدكتور إبراهيم أحمد العدوى ص ٢٧) . « المترجم » .

تيمور لنك ، ودعاهم للغذاء فى خيمته وحضر معهم وتناول الطعام . وكان يراقبهم بكل اهتمام ، وخيم الصمت الرهيب . وكان المدعوون على علم بما عرف عن هذا الأعرج المخيف من قسوة بالغة ، وأنقذ ابن خلدون الموقف . وهو يقول فى هذا : « لقد لاحظت أن السلطان كان يراقبنى ، ونظرت إليه وكنت أحول عينى فى كل مرة تقع نظرتى على نظرته » .

وكان تيمور لنك قد لاحظ زى ابن خلدون وعمامته المغربية وأدرك أنه غريب على مصر . وفى نهاية الطعام ، وبعد أن ازداد الجو توتراً ، نهض العجوز واتجه نحو تيمور لنك وألقى عليه خطاباً جميلا أظهر فيه علمه بنسب وتاريخ تيمورلنك وكان لجرأة ابن خلدون أثرها ، وراق خطابه السلطان وراح يلقى عليه الأسئلة . وقد تأثر الملك من وقاره الجم ، ومن هيئته المبجلة ومن معرفته الواسعة فطلب إليه أن يبقى فى خدمته . فوعده ابن خلدون بذلك ، لكن كان عليه أولا ، كما يقول ، أن يذهب إلى القاهرة ليجلب مكتبته « التى لا يستطيع الحياة بدونها » فتركه تيمور لنك يرحل هو ورفقاؤه،وقدم لهم كذلك حرساً . وقد نجوا من الهلاك . فبعد أيام استولت الجيوش المغولية على دمشق . وأعملت الذبح فى سكان هذه المدينة فكانت من أكبر مذابح التاريخ . وكان هذا آخر حدث بارز فى حياة فيلسوفنا . وعاش فيما بعد فى القاهرة شاغلا — لفترات متقطعة — وظيفة قاضى مالكى حتى قضى نحبه عام ١٤٠٦ م .

الفصل الثانى

رغم معلومات ابن خلدون الواسعة فإن مقدمته تعرض تفكيراً يقتصر تقريباً على تجربته لتاريخ شمال افريقيا

عندما يستطيع فيلسوف فتح طريق جديد يسلكه من بعده الفكر الإنسانى طيلة قرون . وعندما يجد عالم من العلماء اتجاهاً مبتكراً يتيح معالجة أو بلوغ نظام معين من الظواهر ، فان سؤالا مشوقاً يطرح . . ألا وهو أى سبل أدت به إلى هذا الاكتشاف ؟ وهذه المهمة جزء تتزايد أهميته فى الفلسفة الحديثة : وهى دراسة العلوم باعتبارها من منتجات العقل البشرى التى يمكن ملاحظتها ، وتتبع الباحثين والمفكرين فى سيرهم ، ووصف سلاسل الأفكار والأحداث الفعلية التى أدت إلى إثارة مشكلة معينة ، أو إلى اختيار منهج ما .

ولهذا البحث أهمية خاصة عندما يكون لدينا ما يجعلنا أن نعتقد أن الابداع الذى ننشد كيفية خلقه تشمل أقصى ما يمكن من الأصالة . وهذه الأصالة موجودة لدى ابن خلدون على وجهين : فاننا إذا وضعنا أنفسنا فى وجهة نظر موضوعية رأينا أولاً أنه لم يكن هناك شىء فى الآداب الشرقية شبيه بما

حاوله ابن خلدون . ففى العصر الذى كتب فيه كانت فلسفة العرب فى طريق الاضمحلال ، فلقد سبق أن أدت — بنجاح عظيم — دورها كعلمة ، ذلك أنها أعادت تقاليد الإغريق وبعثت دراسة المنطق والعلوم الطبيعية ، ثم غلبت على أمرها واختفت بين نوبات من الفوضى ميزت نهاية السيطرة العربية فى إسبانيا وضعفها فى الشرق ، أنه لجو من الحرب المقدسة أو من الاضطهادات المتفاوتة فى قوتها ، وهو أمر لا يلائم البتة التأمل الفلسفى أو البحوث العلمية .

ولكن المذهب العقلى لابن رشد أو لـ Maïmonide ، كان قد اتجه بخاصة إلى ما وراء الطبيعة وعلم الدين والعلوم الطبيعية ، فالمؤلفات التى كانت تتناول السيادة وعلم الأخلاق ، وما نطلق عليه العلوم الاجتماعية كانت تستقصى هذه المواد فى علاقاتها بالدين أو كانت عبارة عن مجموعات من الحكم المبنية على الخبرة ؛ وترجع إصالة ابن خلدون إلى أنه حاول أن يطبق على دراسة المجتمعات ، ان لم تكن الطريقة الوضعية ، فعلى الأقل طريقة الملاحظة التى استخدمها أحياناً بنجاح أسلافه من فلاسفة العرب الكبار فى مؤلفاتهم فى العلوم الطبيعية وفى الطب . ونحن بالتأكيد بعيدون عن أن نجد هنا الطريقة النقدية التى ستظهر فيما بعد بأوروبا ، وبعيدون كذلك عن دقة الأبحاث الاستقرائية التى سنجدها فى مؤلفات « باكون » ، وقد لاحظ « ر . مونييه » R. Maunier بحق أن الأمثلة

التى أوردها مؤلفنا تأييداً لوجهات نظره هى إلى الإيضاح أقرب منها إلى البرهان . وعند ابن خلدون على الأصح احساس بمقتضيات النقد السليم والطريقة الوضعية أكثر مما عنده من مفهوم واضح جداً لهذه الطريقة . « لكن ، يكفى هذا الإحساس ليبين أن لديه حرصاً على الموضوعية وهو أمر سابق بكثير لزمانه »[1].

ولكن لا نستطيع ــ بالتأكيد ــ أن نشير إلى كاتب رائد يسير ابن خلدون على نهجه ؛ لا من بين معاصريه . ولا من بين سابقيه المحدثين أو القدامى . ذلك ولا وشيجة بينه وبين أى مفكر من العصر القديم يكون قد أخذ عنه وعلق على مؤلفاته ، كما فعل فلاسفة العرب بالنسبة لكتاب المنطق لأرسطو .

ولم يعرف ابن خلدون المؤلفين الرئيسيين فى العصر القديم اللذين كانا خليقين أن يؤثرا فيه ؛ فكتاب السياسة لأرسطو كان ما زال مفقوداً فى ذلك العصر ، وكذلك كتاب جمهورية أفلاطون،ومن المؤكد أنه لم يعرف « توسيديد » Thucydide الذى غالباً ما نقارنه به .

وهكذا لم يوجد ــ إذن ــ أو لعله الرواد الكبار بالنسبة لابن خلدون ، فما يجهله الإنسان لا وجود له بالنسبة إليه .

---

(١) ربنيه مونييه . . الآراء الاجتماعية لفيلسوف عربى فى القرن الرابع عشر الميلادى . المجلة الدولية لعلم الاجتماع ، مارس سنة ١٩١٥ .

ونظراً لعدم وجود أى إيحاء دقيق يمكن أن تكون المقدمة قد استلهمته ، فعلينا أن ننظر فى تعليم ابن خلدون وتكوينه العام ونرى هل ما نعرفه عن ذلك التعليم يفسر اتجاه أبحاثه وطريقته الذهنية الخاصة[1] ؟

نحن نعرف أن ابن خلدون درس دراسة كاملة فى جامعة تونس — جامع الزيتونة — ولقد توسع فى الكلام برضاء عن نجاحه المدرسى . ولكن لم يترك أساتذته كثيراً من الأثر فيه ، ويبدو أن الذى أثر فيه الأثر الأكبر ، كان الفيلسوف الآبلى الذى تحدث عنه بالعرفان والاعجاب ، وكان يدعوه « المعلم الكبير للعلوم المؤسسة على العقل » ومن ثم العالم بالمنطق . وهذا أمر جدير بالملاحظة ، فلم يكن التأثير الأكبر على شباب ابن

---

(١) من المحتمل جداً كذلك أن مؤلفنا وهو فخور تماماً بما ألفه ، أراد ان يزيد من إصالته ، وعلى ذلك سعى إلى أن يظهر أن إصالته لا تشترك فى شىء مع المؤلفات الفلسفية السابقة ، وهذه حال مشابهة لحال المؤلفين المحدثين الذين اجتهدوا فى إبراز موضوع الفلسفة وعلم الاجتماع .

وبالنسبة لموضوع المؤلفات التى قد يستطيع القارىء أن يرى فيها مصادر دقيقة لمؤلفه ، فوضعه واضح ، فهو يبتعد جداً عن الفلاسفة ، ويعلن — دون لبس — أن مؤلفه لا يشترك فى شىء مع مؤلفاتهم . « هذا ولقد أطلقنا الله عليه من غير تعليم ارسطو ولا إفادة موبيدان » Moubedan ص٨٢ .

وكان موبيدان بحثاً فى الحكم السياسية الشهيرة ، وكان قد كتبه فيلسوف فارسى ليستعين به فى تعليم الأمراء .

أما من جهة كتابات المؤرخين التى استخدمها ابن خلدون ، فإنه لم يذكرها أبداً ، وان ذكرها فلمهاجمتهم .

خلدون تأثر عالم دينى ولا تأثر صوفى أو مشرع ، بل أنه تأثر عالم بالمنطق أى من أصحاب المذهب العقلى .

فما الذى تعلمه فى جامع الزيتونة ؟ يقول لنا إن دراسته تضمنت علم الدين والقانون والعلوم الطبيعية والفلسفة .

ونحن لا نعرف أكان لدى ابن خلدون الوقت الكافى ليثقف نفسه بالثقافة « الموسوعية » للعصر ؛ وعلى سبيل المثال تلك الثقافة التى وصفها « نزيرى كوسران » Nasiri Kosran — وهو فارسى عاش فى القرن الحادى عشر — أنها منهاج يمكن القول عنه أنه مثل لمدة طويلة المثل الأعلى للثقافة فى المجتمعات الإسلامية .

« عندما استطعت أن أميز يدى اليسرى من يدى اليمنى ، أحسست بالرغبة فى الحصول على جميع أنواع المعارف . وكان من حظى أن حفظت القرآن عن ظهر قلب فى التاسعة من عمرى ، وأمضيت بعد ذلك خمس سنوات فى شغل نفسى بفقه اللغة ، وبقواعد اللغة ، والنحو ، والنثر ، والشعر ، واشتقاق الكلمات ومؤلفات متعلقة بعلم الحساب . وفى الرابعة عشرة ، طرقت دراستى علم الفلك ، وعلم التنجيم ، والتنجيم بالرمل ، وعلم هندسة إقليدس Euclide وأما لجست Amalgeste أخـــذاً عن الطرائق المختلفة لأساتذة مدرسة البصرة واليونانيين المحدثين والهنود ، واليونانيين

القدماء : والبابليين » . ثم درس من الرابعة عشرة حتى السابعة عشرة الفقه والشرائع والأحاديث وتفسيرات القرآن . وفى الثانية والثلاثين : لم ينقطع عن التعليم ، فتعلم اللغات « التى كتبت بها الكتب الثلاثة الموحى بها وهى : التوراة ، والمزامير ، والإنجيل » ودرس أيضاً المنطق ، والطب ، والرياضيات العليا . والاقتصاد السياسى : وأخيراً العلوم الخفية .

ومن المحتمل أن يكون ابن خلدون ، الذى ظل طيلة حياته محباً للدرس ، قد اطلع إلى حد ما على عدد كبير من هذه العلوم . ولا يبدو أنه عرف لغة أجنبية . وليس من المعقول أن يكون قد عرف اللغات ولم يتحدث عنها فى ترجمته لسيرته ومن جهة أخرى ليس فى مؤلفه استشهاد واحد حرفى أو مترجم له ، ولا ما يوحى بذلك فى مؤلفاته .

وهذا يؤدى بنا إلى إبداء ملاحظة تساعد على توضيح سيكولوجية ابن خلدون وعلى تحديد وضع مؤلفاته . لقد التزم ابن خلدون صمتاً مطلقاً تقريباً بشأن أوروبا والعالم المسيحى . وفى نص قصير من كتاب التاريخ العام ، انساق إلى التحدث عن تنظيم البابوية ، ولكنه يعتذر فى الحال عن التحدث عن موضوع « الحادى » (كذا) ولم يجعل قط من هذا موضوعات للمقارنة ولا للتأملات . وقد نعتقد حين قراءتنا للمقدمة أن المؤلف جهل كل شىء عن أوروبا والعالم

المسيحى مع أن فى الأمر استحالة بالنسبة لمؤلف « التاريخ العام » . وأكثر من ذلك ، فان ابن خلدون لم يقتصر على المعرفة النظرية للعالم المسيحى ، فنحن نعلم أنه أقام فى مملكة مسيحية فى بلاد بيير القاسى واستطاع أن يخلق لنفسه فى هذه البلاد مكانة من التقدير ، إذ أن الملك عرض عليه منصباً ، وأعاد له الممتلكات التى كان يملكها أجداده فى أشبيلية . وعلى ذلك يجب أن نقرر أنه كانت لفيلسوفنا تلك الخاصية التى أخذت فى الازدياد عند علماء الشرق ألا وهى عدم الاهتمام بكل مظاهر الفكر والعلم الغريب على فكرهم وعلمهم وهو ازدراء ربما كان له ما يبرره فى العصور الوسطى الأولى ، ولكنه دام حتى أصبح ولا عذر له[1].

وفيما يختص بابن خلدون ، فان هذه الملاحظة تحدد أيضاً وضعه : فهو قليل المعرفة جداً بالتاريخ القديم ، والفكرة التى

---

(١) لكنى أعتقد أن نصوص المقدمة والتاريخ لا تؤيدان هذه المزاعم بوجه من الوجوه . . لأن ابن خلدون يذكر البلاد الأوربية والنصرانية فى كثير من فصول المقدمة بمناسبات متنوعة ، وذكره هذا لم يكن قط مقروناً باستخفاف واستحقار بل كثيراً ما يأتى مشفوعاً باطراد وإعجاب . . ويقول فى فصل الفلسفة ما يلى : « بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض روما وما إليها من العدوة الشمالية ، نافقة الأسواق ، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ، ودووانيها جامعة متوفرة ، وطلبتها متكثرة » ص ٤٨١ . (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصرى ص ٦٢٩) . « المترجم » .

لديه عنه ساذجة ، وهى أقرب إلى الأساطير القديمة ، فهو يذهب إلى حد نسبة بناء بعض الآثار الرومانية إلى عمالقة[1]..الخ وهو قليل الاهتمام بتاريخ الشعوب الأوروبية ، وشعوب الشرق الأقصى . فالقوانين التى يصدرها مأخوذة إذن بصفة خاصة عن تاريخ شمال أفريقيا ، فهو التاريخ الوحيد الذى كان بالنسبة له تاريخاً حياً حقيقياً والذى حال بكل مجاليه وعرف ممثليه ، ثم عن بلاد أخرى مسلمة ، وعلى العموم منذ الإسلام فقط . وذلك أمر يضيق حدود تعميم العمل الذى قام به هذا الفيلسوف ، ولكنه فى نفس الوقت يدقق هذا العمل .

وعلى هذا فان النتائج العامة للمقدمة إنما هى استنتاجات من ملاحظة وتحليل الظروف التاريخية الخاصة بالدول العربية الناشئة عن الفتح الإسلامى ، لا سيما دول أفريقيا الشمالية . ومن جهة أخرى ، فان المقدمة كتبت تقريباً فى نفس الوقت الذى كتب فيه تاريخ البربر ، الذى قال عنه : « . . وأنا ذاكر فى كتابى هذا ما أمكننى فى هذا القطر المغربى إما

---

(١) إننى لا أستطيع أن أفسر ذلك إلا بما يلى : عندما وقع نظر البروفسور بوتول على خرافة العمالقة فى أحد فصول المقدمة ، لم يكلف نفسه عناء قراءة الفصل بكامله ، ولذلك لم يطلع على ما كتبه ابن خلدون فى نقد وتجريح تلك الخرافات ؛ فتوهم أنه كان يعتقد بصحتها . ولهذا السبب سجل على ابن خلدون تلك التهمة الباطلة على الرغم من هذه الصراحة الصارخة . (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصرى ص ٦٢٧) . « المترجم »

صريحاً وإما مندرجاً فى أخباره وتلويحاً . لاختصاص قصدى فى التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه . وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعى على أحوال المشرق وأممه . وأن الأخبار المتناقلة لا توفى كنه ما أريد منه »
وهذه المقارنات وكذلك كل ما نستطيع أن نفترضه عن اتجاه تفكيره ، والوقائع نفسها والنتائج التى يوضحها تشير إلى أن ابن خلدون أسس فلسفته التاريخية بصفة خاصة على المعلومات التى يحصل عليها من مصادرها الأولى .

الفصل الثالث

الهدف الذي رمى إليه ابن خلدون من كتابة المقدمة
تعريفه للتاريخ
الخصائص العامة للطريقة

أولا : المقدمة عبارة عن بحث نقدى تاريخى عارض المؤلف فيه اتجاه المؤرخين الشرقيين إلى جمع كل الروايات والوقائع بلا أى نظام مع وضع الأحداث التاريخية والأساطير البعيدة عن التصديق فى نفس المستوى . ذلك لأنهم يهتمون فقط باظهار أوسع اطلاع وعدم إهمال شىء .

« . . وإذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا قانوناً فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه » .

ثانياً : وجهة النظر الثانية التى سنطلق عليها بحق وجهة نظر اجتماعية تتركز فى محاولته تفسير الظواهر الاجتماعية .

فوجود المجتمعات حقيقة ، ويريد ابن خلدون أن يدرس أصلها وأن يتبين أسباب الاختلافات الموجودة بين شتى الجماعات وبين أساليب حياتها . ويؤدى هذا البحث بالمؤلف

إلى دراسة تأثير المسكن على الحياة الاجتماعية وإلى دراسة نشوء الظواهر الاقتصادية ، ومحاولة تفسير بعض هذه الظواهر والقوانين التي تحكمها .

ثالثاً : ولكن المجتمعات جماعات سياسية أيضاً ، وهي تشكل دولا يتطابق فيها التنظيم السياسي على الخصائص الجغرافية وعلى اقتصاد الجماعة . كان ابن خلدون طيلة حياته رجل دولة ولهذا ركز عنايته كلها على هذه الحقائق ، وحاول أن يضع لها نظرية عامة ، وأن يدرس بالتوالي أصل السيادة وامتدادها في المكان والزمان ، وسيذهب حتى إلى وضع قانون يلخص تطور السيادات .

لقد أصر ابن خلدون على أن يشير منذ بداية المقدمة إلى إدراكه أنه يقوم بعمل مبتكر ، وهو يكرر هذا القول دون تواضع ، وفي عبارات فيها افتخار كبير « . . . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص » .

لقد كان ذا اطلاع غزير ولاحظ أنه ليس من بين جميع المؤرخين الذين عرفهم من أراد تجاوز مجرد سرد بسيط للوقائع . ومن الغريب أن نذكر أنه بعد عدة قرون سيظهر علماء اجتماع آخرون يظهرون افتخاراً شبيهاً بفخره . وهكذا تحدث أوجست كونت Auguste Comte عن « رسالته التي

لا مثيل لها » . ولم يعرف ابن خلدون بالمحاورات الأفلاطونية التى تعالج شئون الدولة ، ولا سياسة أرسطو . ولم يعرف لنفسه سابقاً فى هذا المضمار ، فاعتبر نفسه مبدعاً وصاحب عقل ممتاز . وسنرى فيما بعد أن ابن خلدون . كان يمكنه أن يعتبر نفسه المنشىء الحقيقى لعلم جديد[1] حاول به تجاوز التعليم التقليدى للتاريخ والسمو إلى دراسة ما نطلق عليه اليوم القوانين التى تحكم المجتمعات الإنسانية وتطور الدول . ولقد ساء ابن خلدون أن يرى كتب التاريخ حتى عصره لا تشمل سوى سجلات طويلة لأسماء الملوك والأسرات وقوائم لا نهاية لها لأحداث ثانوية . ولقد أراد بعقده للمقارنات واختباره للمشابهات أن يصل إلى تحديد الأسباب الحقيقية للأحداث والعلاقات الحتمية بين مختلف أنواع الوقائع التاريخية .

وإن لدى ابن خلدون لخصيصة من خصائص التفكير العبقرى تلك هى قابليته للانفعال والاندهاش والتساؤل أمام مسائل عادية ينظر إليها الأكثرون نظرة تقليدية متوارثة .

---

(١) ويقول له فيج جمبلوفتش : « لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل أوجست كونت ، بل قبل فيكو الذى أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول اجتماعى أوربى ، جاد مسلم تقى فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن ، وأتى فى هذا الموضوع بآراء عميقة ، وما كتبه هو ما نسميه اليوم : علم الاجتماع . (ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى بقلم محمد عبدالله عنان ص ١٦٥) . « المترجم » .

فوجود الأسرات والدول والسيادات والبدو والحضر — فى الحقيقة — لم يكن شيئاً جديداً ، مثله مثل تفاحة نيوتن . أما ابن خلدون فلم يقنع بتقرير ذلك . ومن حبه للاستطلاع نشأت المقدمة ، وهى عبارة عن بحث فى التاريخ العام من خلال التقلبات السياسية لأفريقيا الشمالية .

وقد أشار ابن خلدون إلى النقاط التى تميز كتابه عن المؤلفات المماثلة التى سبقته . فهو يقول إن أعمال المؤرخين لم تكن حتى ذلك الحين غير تعداد لتفاصيل الأحداث ، مما لا يغنى الفكر ، ولا يحوى أى متاع للفيلسوف . ويقول إنه عندما يقرأ القارىء مؤلفاتهم فانه يبحث دون جدوى عن أصول الأحداث ، وأهميتها النسبية والأسباب التى أحدثتها سواء فى وقت واحد أم فى أوقات متتالية . وهو لا يعرف كيف يرفع الحجاب الذى يخفى الاختلافات أو المشابهات بين هذه الأحداث . وهو يرى كذلك أن المؤرخين لم يهتموا قط مثله « برفع الحجاب الذى يخفى أصول الشعوب » . ويخيل إلينا حين نقرأ ذلك أننا نقرأ نقداً حديثاً مما يوجه أحياناً فى أيامنا إلى تعليم التاريخ .

لقد تحدث ابن خلدون بقسوة عن المؤرخين ، وهذه القسوة ذات دلالة أكبر بالنسبة لنا نحن الذين نعرف أن صوته ظل دون صدى ، وأن المقدمة وبضع القواعد النقدية والمنهجية

التى جاءت فيها صراحة أو ضمنياً قد بقيت حبراً على ورق فى الشرق ، وفضلا عن ذلك فان ابن خلدون ذاته لم يتقيد فى المؤلفات التاريخية التى ألفها بعد ذلك بتلك القواعد ، وإن القارىء ليشعر عند قراءتها بالملل من مجموعة الوقائع المختلطة والتى لا عدد لها كما هو مألوف لدى المؤرخين الشرقيين . ولربما يكون له العذر لأنه لم يكتب معظم مؤلفاته التاريخية فى الخلوة والتأمل مثل ما فعل فى المقدمة ولكنه ألفها فى جو مؤامرات البلاط . وقد كتب أهم مؤلفاته التاريخية وبخاصة تاريخ البربر ، بأمر ملك حفصى من تونس . فكان المؤلف إذن مرتبطاً لا بالاسراع فحسب ولكن أيضاً بمراعاة ما يحبه الملك وبمراعاة الأساليب الأدبية للعصر .

وخلاصة القول أنه قام بما يشبه أن يكون تاريخاً رسمياً وهو عمل جاحد يستلزم بعض التنازلات الفكرية : فكان عليه أن يلتزم بارضاء قارئه الذى هو فى نفس الوقت مولاه ، وعليه أن يلتزم باعطائه التفسيرات التى ينتظرها ، وبالتركيز على الوقائع التى تروق له ، ولم يركز النقاد فى رأينا على هذه الأوجه المماثلة فى جزء كبيرمن مؤلفات ابن خلدون مما يبرر إلى حد ما تنافرها مع « المقدمة » . فهذا المؤلف الأخير وحده هو الذى ألف وكتب فى استقلال تام .

ما الذى سيكون إذن هدف علم ابن خلدون وهو الذى سبق أن أبدى انتقادات صارمة جداً ؟ لقد صاغ ذلك بطريقة

دقيقة وأعطى للتاريخ (فهو لم ير من الضرورى اطلاق اسم جديد على علمه) تعريفاً واسعاً يقرب جداً منهاجه من المنهاج الذى يحدده علم الاجتماع الحديث « . . . حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات ، وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها . وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال . . »[١]

وهذا التعريف من أتم التعريفات ، ويمكن أن يقال إنه يتجاوز حتى الميدان الحقيقى للتاريخ وإذا حللناه فأننا نلاحظ أنه يحتوى على بذور جميع العلوم الاجتماعية كما هى مفهومة وموجودة فى الوقت الحاضر[٢].

---

(١) تجدر مقارنة هذا التعريف المبهم الذى حدده دركهايم لعلم الاجتماع انظر « قواعد المنهج الاجتماعى » ؛ انظر كذلك « الموسوعة الكبيرة » مادة علم الاجتماع .

(٢) يصف مونييه المقدمة بقوله : « إنها مزيج عظيم من القوانين الكونية وموسوعة لعلم العصر ، وتحتوى على أجزاء متفرقة لبحث كامل فى علم الاجتماع ؛ وطريقتها بالأخص بديعة ، تدلل على ذهن علمى حق ، وإذا كانت آراء ابن خلدون لا تعبر عن مثل وضعى أعلى ، فهى مع ذلك تقوم على الملاحظة التحليلية للحوادث ، وهى مرآة فى الواقع ، وليست فلسفته سوى شرح وتعليل لتاريخه وشروحه تشهد بذهنية وضعية كان فيلسوفنا يسبق عصره » . (ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى ، بقلم محمد عبدالله عنان ص ١٦٦) . « المترجم » .

ففى المقام الأول . يشير هذا التعريف إلى الاهتمام الملحوظ بالبحث عن نشأة الحضارة ، وبتحرى كيف أمكن لبعض الجماعات من البشر أن ترتفع من حالة التوحش – التى يمكن اعتبارها مبدأ كل حياة اجتماعية – إلى نظام أكثر تعقداً . وهذا الاهتمام كان لا بد أن يظهر له أكثر من أى شخص آخر بصفته من شمال أفريقيا إذ كان أمامه – كما هو أمامنا اليوم – مشهد جماعات من الأفراد من عنصر واحد ، يتحدثون لغة واحدة ، ويمارسون ديناً واحداً ، ومع ذلك نرى بينهم فوارق ضخمة من الناحية الاجتماعية ، ذلك لأن ابن خلدون لم يعرف هذه الفوارق فحسب ، بل عاشها : ففى العصر الذى كتب فيه المقدمة أقام مدة طويلة فى العاصمتين الرئيسيتين للمغرب ، تونس وفاس ، وكان على علم ببلاد الأندلس إذ عمل فى خدمة سلطان غرناطة ، وكان قد عاش فى كثير من الممالك الصغيرة البربرية ، وعاش بين قبائل البدو الأعراب من سلالة الهلاليين . كان هنالك بالتأكيد – كما هو الحال الآن – فوارق يمكن أن تكون ضخمة بين مختلف طبقات سكان بلد واحد أو أقاليم متجاورة . لكن هذه الفوارق لم تكن ظاهرة فى أى مكان آخر ظهورها فى أفريقيا الشمالية ، فكانت تتراوح بين الوحشية المتطرفة وبين الحياة الحضرية المترفة . لأن من الثابت فى هذا العصر ، أن المدن الشرقية كانت من وجهة وسائل الراحة المادية وكذلك الثقافة

والفنون ، أرفع شأناً بوجه عام عما فى خير مدن الغرب .

والسؤال الذى كان طبيعياً أن يطرح أمامه هو : لماذا هذه الفوارق الكبيرة جداً ، إذا ما سلمنا بأن نقطة انطلاق جميع المجتمعات متشابهة ؟ وقد حمله هذا التطلع على دراسة الطريق الذى عبرته هذه المجتمعات التى ارتفع شأوها .

وهذا التطلع وهذه الـ « كيف ؟ » تنصب لديه على ثلاثة أنواع من الظواهر ميزها ورأى أنها تشترك فى هذا السمو . وأولى تلك الظواهر هى الخصائص السيكولوجية أى الخصائص التى تكون أساس الإحساسات والأفكار التى تقيم بين مختلف جماعات البشر (أسرة أو قبيلة . . الخ) الرباط الاجتماعى .

وثانيتهما هى الظواهر الاقتصادية ، وعلاقات هذه الظواهر مع البيئة الطبيعية والجغرافية وتقسيم العمل والحرف والفنون .

والثالثة : هى الظواهر السياسية أى إقامة علاقات من التبعية بين البشر ، وخلق تسلسلات وسيادات ، ونشأة دول وأسرات مالكة . وكان ابن خلدون فى وضع طيب فبفضل تجربته فى الوظائف التى شغلها ، وبفضل الدور الذى لعبه فى فى المؤامرات السياسية فى ذلك العصر (وهو دور غير واضح تماماً) . فلقد رأى مولد وغروب أسرات . وعرف الدور الذى تقوم به ، فى أفريقيا الشمالية ، مختلف صنوف السكان

وسكان المدن والريف والقبائل البدوية المرهوبة ، وأمكنه أن يخلع عن نفسه الوقائع الخاصة ، ولا سيما (وكان هذا أصعب الأمور) الوقائع التى اندمج فيها ، وبمحاولته السيطرة عليها أمكنه أن يصف العملية الملازمة لها .

وعلق ابن خلدون على محاولته آمالا كباراً . وعندما تحدث عن مؤلفاته أى عن المقدمة التى تلاها مؤلفه عن التاريخ العام ، قال « . . . داخلا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً ، وذلل من الحكم النافرة صعاباً ، وأعطى الحوادث عللا وأسباباً » .

واستوحت الطريقة التى استخدمها ابن خلدون لتحقيق هذا المنهاج الصعب كثيراً من الاهتمامات . ففى المقام الأول الاهتمام بالموضوعية ، فهو يريد أن يكون مذهبه متآلفاً مع الوقائع . وهو يريد على حد قوله « . . كيما يكشف القناع الذى يخفى الحقيقة ويبدد الظلمات المحيطة بالموضوع » ألا يلجأ إلا إلى براهين مستمدة من طبيعة الأشياء . وعلى ذلك عكف على رفض كل الروايات البعيدة عن التصديق التى نصادفها لدى مؤرخى القرون الوسطى . والأمر كذلك فى تفسيراته للوقائع التاريخية والاجتماعية أنه لا يريد أن يلجأ إلا إلى الأسباب الطبيعية ، ويحاول جاهداً أن يسلك كل شىء فى المنهج الذى

رسم خطوطه العريضة ولكن مع اهتمامه بألا يكون هذا المنهج مسأله نظرية فحسب وإنما يكون متفقاً مع الواقع .

وتستبعد طريقة ابن خلدون ، الفرد ، وهذه خصيصة جديرة بالملاحظة منذ بدء دراسة المقدمة . وهو لا يعتقد كثيراً فى الاتجاهات الوراثية : الوسط والتربية فى نظره هى التى تحدد معتقدات وميول الأفراد . أما من ناحية الشخصيات المهمة ، ففى رأيه أنها نتاج بعض الظروف والبيئة ، والتفسير التاريخى كما تصوره لا يتضمن أبداً « أبطالا » بالمعنى الذى يقصده كارليل Carlyle . ويمكن التساهل فى هذا بالنسبة للقادة والملوك . لقد عاش ابن خلدون فى جميع بلاطات ملوك الغرب الإسلامى ولا بد أنه ، بولعه بالمؤامرات الذى نعرفه عنه ، قد درس أخلاق الكبار بكل عناية ، كيما يوجه عمله معهم ، ولهذا نفهم بأنه انتهى إلى تجريد نفسه من كل وهم يتعلق بهم . ومع هذا كنا ننتظر منه أن يحتفظ باعجاب أكثر لمؤسسى الدول أو الأسرات المالكة . . لقد كان اليونانيون يقدمون القربان لمؤسسى المدن ذلك لأنهم كانوا يضعونهم فى مصاف الخالدين . وفى المغرب كان مؤسسو الأسرات يعتبرون فى حالات كثيرة كالأولياء ، وهكذا كان شأن ابن تومرت مؤسس أسرة الادريسيين . . الخ . ولكن بالنسبة لهذه النقطة كذلك ، تلقى حياة ابن خلدون الضوء على نظرياته ، فلقد كان فى الحقيقة يرمى فى عناد إلى تأسيس أسرة

مالكة ، ذلك لأن كل شيء فى حياته المضطربة يشير إلى أنه أراد من صميم قلبه السلطة بل والسلطان .

وثمة اهتمام دائم آخر لدى ابن خلدون . وهو عدم معارضته ، تعاليم الدين فى أية نقطة ، بل إنه إذا ما مس نقطة حساسة ، فانه يستطرد استطراداً طويلا ليبين أن فلسفته على وفاق تام مع الدين الإسلامى بل أنه يأتى بأدلة جديدة فى جانب الدين ؛ وهذا الاهتمام الدائم باتباع الدين قد حال بين مؤلف المقدمة وبين تناول عدد من المناقشات كانت خليقة بأن تكون من أكثر المناقشات إثارة للاهتمام . وفى فصوله المتعلقة بالأمور الاقتصادية ، لم يتناول قط النقط التى نظمها القانون الدينى مثل وجود الملكية ، الاستدانة بالربا ؛ الضرائب . . الخ . واتجاهه هو نفس الاتجاه فيما يختص بمسائل السيادة السياسية . وتسوية مثل هـــذه المسائل البالغة الأهمية تسوية نهائية بهذا الوصف لا يمكن إلا أن يكشف عن الروح القدرية[1] للمقدمة فى مجموعها .

---

(١) إننى أعتقد أن هذا الزعم يخالف حقائق الأمور مخالفة كلية ، فإن كل من يدرس « المقدمة » بنظرة منصفة ومحايدة — مجردة عن النزعات والآراء القبلانية — يضطر إلى التسليم بأن نظريات ابن خلدون بعيدة عن نزعة القدرية بعداً كبيراً ، لأنه لم يقل فى أبحاثه « إن هذه الأمور تحدث ، لأن ذلك كان فى لوحة القدر » ، بل إنما يقول دائماً « إن هذه الأمور تحدث على هذا المنوال ، من جراء طبيعة الأشياء » — أو — بتعبير آخر — « بسبب الترتيب الطبيعى للأشياء » . (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصرى ص ٦٢٢) . « المترجم » .

الفصل الرابع

الاجتماعيات العامة والاقتصادية

نقطة البدء فى نظرية ابن خلدون هى أن المجتمع ظاهرة طبيعية . بل إنه يبين الأسباب الرئيسية التى تجعل الناس يتحدون فيما بينهم ليعيشوا فى مجتمع . ويذكر من ذلك سببين : الأول هو التكافل الاقتصادى الذى يدعم آثاره تقسيم العمل . وفى مقدمة حديثه الافتتاحى الأول فى بداية المقدمة ، يقول مؤلفنا « . . قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه . . فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم . فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف » . ويضاف لهذه الأسباب الاقتصادية ، أسباب الأمن التى تجعل الأفراد يتجمعون فى قبائل أو فى مدن كى يستطيعوا أن يدافعوا عن أنفسهم ضد العدوان . وأخيراً ، فان الناس فى حاجة لسلطة ، لحكومة ، وتلك سمة نوعية خاصة بالجنس البشرى : « . . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان . واليد القاهرة حتى

لا يصل أحد إلى غيره بعدوان . وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية . ولا بد لهم منها » .

وفى شروح ابن خلدون ، نراه يعطى المرتبة الأولى للخصائص الاقتصادية للشعوب فهو يرتب الشعوب بتمييزها تبعاً لأساليب الإنتاج لديها . فهو يضع فى المقام الأول الحياة الحضرية بحرفها المتنوعة ؛ ثم المزارعين المتجمعين فى قرى والذين يقيمون فى السهل أو فى الجبل . وأخيراً يأتى البدو ، ولكنه يميز بين الذين يزاولون أعمالهم بالثيران وبالخراف مثل البربر ، وأهل كرواتيا ، والأتراك والتركمان . وبين الذين يزاولون أعمالهم بالجمل مثـــل العرب[1] والبربر البدو ، والأكراد (ص ٢٥٦) .

وكذلك يقول إن الموارد الطبيعية والجو ، هى التى تحدد إلى درجة كبيرة أسلوب حياة تلك الشعوب . ويبدى ابن خلدون عندما يتحدث عن تأثير النظام الغذائى والمناخ . . الخ . فى الأفراد وفى المجتمعات ، آراء تجعله رائداً للأفكار الحديثة

---

(١) يبدأ ابن خلدون هذا الفصل بالعبارة التالية : « والسبب فى ذلك شأن البداوة » . . ويظهر من ذلك بكل وضوح أن العرب المقصودين فى هذا الفصل ، هم البدو الذين يعيشون فى القفار ، ولا يسكنون ويستقرون فى محل ، بل يظعنون من مكان إلى آخر ، ويفكرون فى مراعى إبلهم قبل كل شىء . (دراسات عن ابن خلدون بقلم ساطع الحصرى ص ١٥٩) . « المترجم » .

وبخاصة لأفكار مونتسكيو . فهو يلاحظ على العرب الذين يطوفون بالصحراء ويقتصرون — غالباً — فى طعامهم على اللبن الذى يحل لديهم محل القمح . يلاحظ أن « ألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى . وأشكالهم أتم وأحسن . . وأخلاقهم أبعد من الانحراف ، وأذهانهم أثقب فى المعارف والادراكات » .

ويعود ابن خلدون إلى تكرار هذه الفكرة التى تجعل منه شبه رائد لنظريات المادية التاريخية : فهو يقول بالحرف الواحد عدة مرات « اعلم أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش » . وسنرى أن فلسفته السياسية يمكن تفسيرها فى جزء كبير منها باعتبارات اقتصادية فتراه يقول إن الشعوب التى أقامت دولا كبيرة وقامت بفتوحات عظيمة ، مثل العرب[1] والتتار كانت تقطن مناطق صحراوية مما جعلهم يتمتعون بخصائص عسكرية بارزة ، ويتلهفون على الفرصة ، لينقضوا على شعوب أكثر ثراء من الشعوب التى اعتادت الحياة الحضرية .

---

(١) . . . أما الفصول التى يقول فيها ابن خلدون « إن العرب لا يستولون إلا على البسائط » ص ١٤٩ ، و « إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » ص ١٥١ ؛ و « أن العرب لا يحصل لهم ملك إلا بصبغة دينية » ص ١٥١ فكلها من أقسام الباب الثانى ، الباب الباحث فى « العمران البدوى » وفى كل واحد من هذه الفصول قرائن قاطعة كثيرة على استعمال كلمة العرب بمعنى « البدو » علاوة على دلالة عنوان الباب المذكور . (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصرى ص ١٥٨) . « المترجم » .

وتنسجم « قدرية » ابن خلدون مع هذه النظرية التى تستخلص السمات البارزة لتاريخ أى شعب من أسلوب حياته ومن أحوال سكنه . بل إننا قد نميل إلى القول بأنه جعل هذه النظرية آلية إلى أقصى حد . ومع ذلك عرف كيف يراعى فى شروحه عدداً من القوانين السيكولوجية بالإضافة إلى تأثير المناخ والأحوال الاقتصادية .

وهذه الاعتبارات الموضوعية عن تأثير المناخ ، والتغذية ونوع الحياة لم تمنع ابن خلدون من إظهار إيثاره الصريح للحياة البسيطة القنوعة . وتقترب أفكاره فى هذه النقطة من أفكار الفلاسفة الإغريق الذين كانوا يدعون كذلك إلى التقشف لأسباب مشابهة كما سنرى فيما بعد . وليبين أن هذا التقشف هو أكثر النظم ملاءمة لكل الكائنات الحية تراه يضرب الأمثلة بالحيوان فهو يشير إلى الفارق الكبير بين الحيوان الذى يعيش فى الصحراء وبين الذى يعيش فى السهول الخصبة ، والمراعى الغنية ، من ناحية الشعر والجلد ، ونضارة لون الشعر وتشكيلات الجسم والتناسق التام للأعضاء وحدة الإدراك « فالغزال أخو المعز ، والزرافة أخو البعير ، والحمار والبقر أخو الحمار والبقر ، والبون بينهما ما رأيت » . ولما كان مؤلفنا مؤمناً بطريقته فهو يحاول أن يشرح هذه الفوارق بأسباب مقتبسة من سيكولوجيته ولا محل هنا للتوسع فى بسط هذه الأسباب .

وقد ندهش إذ لا نجد فى مؤلفات ابن خلدون أى شرح يتعلق بما يمكن أن نطلق عليه الاقتصاد السياسى النظرى ، نعم أنه يصف الظواهر الأولية للإنتاج وبخاصة الظواهر التى على علاقة وثيقة بالأساس الجغرافى للمجتمع مثل الزراعة والرعى ونمو الحرف والطرائق الفنية فى الأمصار . ولكننا لم نره أبداً يتناول أفكاراً اقتصادية مجردة[1] ، ولم يناقش قط فكرة القيمة ، ولم يحاول أبداً أن يحلل ، كما فعل أرسطو ، طرق الاقتناء ، ونظرية العملة ، وأساس حق الملكية . . الخ . ويبدو أننا نستطيع تفسير هذا الصمت عن التحدث فى هذه المواضيع بأسباب كثيرة ترجع بخاصة إلى المجتمع الذى عاش فيه الفيلسوف التونسى . أولا : هذا الموقف يطابق تماماً الاتجاه إلى الموضوعية التى تميز بها ابن خلدون . ولو نظرنا فى الوسيلة التى جلبت إلى أذهان قدماء الفلاسفة فكرة تحليل المفاهيم الأساسية للاقتصاد السياسى لوجدنا أن ذلك قد جاءهم فى معظمه من بحثهم عن دستور سياسى واقتصادى مثالى .

---

(١) جمع ر . مونييه (فى مجلة التاريخ الاقتصادى والاجتماعى من ص ٤٠٩ إلى ٤١٩) وعلق على مختلف الفقرات التى عرض فيها ابن خلدون آراءه الاقتصادية . وقد ميز فيها بين (١) نظريته للثورة التى لا يبدو أن وجهات نظر مؤلفنا بشأنها دقيقة ، وهى تشتمل بخاصة على بعض ملاحظات صحيحة إلى حد ما (٢) نظرية للأسعار يرسم فيها ابن خلدون رسما مبدئياً قانون العرض والطلب وأخيراً بعض فقرات يبين فيها فكرة دقيقة إلى حد ما عن تكلفة الإنتاج .

وكان الأمر على هذا المنوال بصفة خاصة بالنسبة لأفلاطون ولأرسطو ، ولم تكن مثل تلك الفكرة لتتلاءم مع مذهب القدرية لدى مؤلفنا . فالحقائق الاقتصادية ، كغيرها ، إنما هى حقائق طبيعية لا يمكن التفكير فى تبديلها .

وتبدو الخصائص الاقتصادية فى علم الاجتماع كما يفهمه ابن خلدون ، ثابتة دائمة وليست الخصائص السياسية كذلك . ففى رأيه أن لتطور الدول مظاهر متباينة أشد التباين فيما بينها ، على حين أن الحياة الاقتصادية واحدة . والسبب فى هذا هو أن تجربته الشخصية لم تكن تظهر له أبداً تغيرات هامة فى الحياة الاقتصادية . والتغيرات التى عرفها قد ارتبطت بضرورات سياسية ، ومثال ذلك : قبيلة بدوية استولت على السلطة ، فاتخذت الحياة الحضرية وامتلكت الأرض الزراعية ، والبساتين . لقد تغير أسلوب حياتها ؛ ولكن لا وجود هنا لتغير فى الهيكل الاقتصادى بمعنى الكلمة فليس الأمر سوى تبديل للأشخاص . وليس فى ذلك إذن شىء يثير انتباه مؤلفنا بصفة خاصة[1] .

---

(١) شرح ديبوا Dubois المكانة المهمة نسبياً التى خصصها القديس توماس الأكوينى St. Thomas d'Aquin وكان القديس توماس أكبر مفكرى العصر أحد رعايا الأمير فردريك الثانى الذى كان بمثابة كولبير مملكة نابولى . وكانت بلاده إيطاليا تشمل مدناً زاهرة ، نابولى وجنوه ، وفنيسيا وفلورنسة وقد بلغت فيها الصناعة والتجارة والمالية درجة =

وهناك مظهر آخر ظهرت به المذاهب الاقتصادية فى العصر الوسيط وذلك عندما نصادفها بصفة ثانوية لدى المشرعين حيث تستخدم لتفسير بعض قواعد القانون ، ولدى علماء اللاهوت حيث تستخدم كبراهين تؤيد بعض مبادئ الأخلاق . وهكذا الأمر — لدى الفلاسفة المدرسيين — فيما يتعلق بمذاهب فائدة رأس المال والملكية . . الخ . لكن ابن خلدون لم يرم إلى أن يكون مشرعاً أو فقيهاً . ولم يعط قط فى مقدمته نصيحة ما ، ولم ينشىء أية قواعد . فهو يرى أن الحقائق تتسلسل وفق نظام ميكانيكى يرفع الدولة أو يحطمها وهو نظام يظهر أن ابن خلدون قد اعتقد باستحالة مقاومته .

ويعطى ابن خلدون أهمية كبيرة للظواهر المتعلقة بالسكان ويبين أن بين السكان وثروة البلد علاقة وثيقة . وهناك فقرات تجعلنا نعتبره من أنصار من يقولون بأن السكان هم سبب الثراء ، فهو يقول إن تفوق بعض البلدان على غيرها فى التجارة والرفاهية ، إنما يرجع إلى زيادة عدد سكانها . ويبدى أيضاً بهذه المناسبة أسباباً مستمدة من تقسيم العمل بل ويقول كلمات تنبىء بما سيسمى فيما بعد بقانون الأسواق .

= لم تبلغ إلا بعد ذلك بثلاثة قرون فى دول أوروبا الأخرى (من كتاب تاريخ المذاهب الاقتصادية ص ٧١) أما ابن خلدون فلم يشهد أى ازدهار شبيه بهذا . بل على العكس .

ولكن نظرية ابن خلدون لم تكن من جانب واحد ، لأنه قال فيما بعد أقوالا تجعل الثروة أساس زيادة السكان وليس السكان أساس الثروة ، فهو يقول عندما تشجع الحكومة الصالحة الصناعة ،، فإنها تستطيع زيادة سكان الدولة زيادة ملحوظة وتزيد بهذا دخلها . ويدل هذا على إحساسه الصحيح بتعقد هذه المسألة ، ولكن ليس هذا كل ما فى الأمر ، ففى ذلك التطور السريع للدول الذى تقول به نظرية التطور التاريخى لابن خلدون ، تلعب حركة السكان دورها فهو يقول إنه إذا زاد عدد السكان بلغت الدولة الذروة ، وهنا يبدأ الانحطاط ؛ وهذه طبعاً تأكيدات مبهمة ، وترتبط بوجهات نظر أخرى تخص دور الحياة المستقرة والحضرية التى يجعلها ابن خلدون بمثابة نهاية المطاف حيث تذوى وتنطفىء أجيال أصلها من البدو ذوي النشاط والحيوية . وليست التفسيرات الاقتصادية التى يعطيها ابن خلدون هى التفسيرات الوحيدة ، فهو لا يرجع كل الأحداث إلى هذه التفسيرات ، ويدرك تماماً أن هناك أسباباً معنوية تفوق أحياناً الأسباب الاقتصادية ، وهو من هذه الناحية لا يعتبر مادياًصرفاً . وهكذا خصص فصلا من المقدمة لدراسة الأسباب التى من أجلها كانت الأمصار والمدن قليلة السكان فى أفريقية وفى المغرب . ويشرح أن هذا يعزى إلى أن الجزء الأكبر من سكان هذه البلاد من البدو ذوى العصبية ، وهم يؤثرون العيش فى الخيام

أو الإقامة فوق قمم الجبال ليحتفظوا باستقلالهم . وليست تلك أسباباً اقتصادية خالصة ففى أصل هذا الإيثار فكرة معنوية . والعكس فى الشرق حيث الأمصار الكبرى وسبب هذا الحال هو أنه « . . وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى ، وأمصاراً . . لأن العجم فى الغالب ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها ، ويتناغون فى صراحتها والتحامها إلا فى الأقل » .

وكانت حاسة التنبؤ الاقتصادى مرهفة كذلك عند ابن خلدون ، فلديه فكرة واضحة عن تكوين الأسعار ، وعملية العرض أو الطلب ، وقد خصص فصلا بأكمله لحركة الأسعار (كالمواد الغذائية والسلع) فى المدن .

وأدرك ابن خلدون تأثير الأحداث السياسية على الحياة الاقتصادية وهكذا ارتبطت نظريته فى التطور السياسى بنظريته عن الآثار الاقتصادية لهذا التطور ، وبين كيف أن بعض الأفراد الماهرين يستفيدون من الخراب الذى يصاحب سقوط الدولة ، وشرح كيف يحدث أن كثيرا من المنازل والمزارع تقع فى كثير من الأحيان فى حوزة سكان المدينة ، وأبان وهو يشرح ذلك أن هذه الممتلكات قد تجمعت إما خلال أجيال وإما عن طريق المضاربة ، فهو يقول إنه عندما تكون الأسرة الحاكمة على وشك السقوط وتظهر أسرة جديدة لتحل محلها ، فإن قيمة العقارات تنقص بسبب الافتقار إلى الأمن .

وقد كان للاضطرابات فى المغرب مضاربوها ومستغلوها .

ومن وجهة النظر الاقتصادية بصفة عامة ، والمالية بصفة خاصة ، ترسم نظريات ابن خلدون حالة قد يمكن أن نطلق عليها « اقتصاد السكون » ويتميز هذا النظام كما نعرف بافتقار كبير إلى المرونة ، فالنقود معدنية فقط ، والتسليف منخفض جداً ، ولا يتكون بصفة عامة إلا من القروض بالربا ، وتسود هذا النظام عدم كفاية الأمن التى تأتى من تحكم السلطة ومن التنظيم التقليدى للصناعة .

وكان التنظيم التقليدى للصناعة يتميز بنظام نقابى ذى قواعد كثيرة ، وكان يقيد إلى أقصى حد حرية الأفراد فى العمل ، وكانت طرائق الصناعة نفسها متجمدة ، وروح الابتكار قليلة الانتشار وزادت من خطورة الاتجاه إلى الجمود روح المحافظة فى النقابات التى كانت ترى فى كل تجديد غشاً وفساداً ، وعاش التنظيم النقابى فى المدن الكبيرة من أفريقيا الشمالية ، إلى ما بعد ذلك العصر ، وأثناء الاحتلال الفرنسى كان محتفظاً ، ولا سيما فى المدن الكبيرة المراكشية بجميع خصائصه ، وكانت إحدى هذه الخصائص هى فرض رسم على معظم المنتجات لصالح نقباء النقابات .

ومن وجهة النظر المالية ، أدى هذا الاقتصاد الجامد إلى انعدام المرونة ولم يأت أى نظام ائتمانى لتصحيح أخطاء اكتناز

المال ، ونقصان العملة اللذين انتشرا فى ذلك الوقت ، وكانت المدن الأفريقية فى العصور القديمة الأغريقية تجد نفسها فى فترات دورية معرضة لأزمات نقدية ، تثير الاضطرابات ، وقد وجدت وسيلة لمداواة تلك الأزمات إلى حد ما وذلك بالغاء الديون وهو إجراء ثورى تكرر خلال تاريخ تلك الأمصار .

ومن وجهة النظر هذه ، كانت تغييرات الأسرات الحاكمة فى كثير من الأحيان يلعب دور أزمة تصفى موقفاً غير محتمل اقتصادياً ومالياً ، وقد وصف ابن خلدون هذه الظاهرة أحسن وصف ، وأوضح كيف تتمشى زيادة المصروفات مع قلة العملة كلما طال حكم الأسرة المالكة ، وتزداد الضرائب ، بينما يقل إيرادها لأن « الشعب لم يعد يرغب فى زراعة الأرض إذ أن الحكومة تنتزع منه نقوده » . وتنتج عن ذلك مجاعات ووفيات كثيرة ويقول إنها تكثر عندما تكون الدولة فى آخر وجودها ، ويشير ابن خلدون بذلك إلى نوع من الحركة المنتظمة فى السكان، ونتصور أن هذه الحركة المنتظمة سريعة جداً فى ذلك البلد الذى يسوده تعدد الزوجات والزيجات المبكرة ، وفى فترة الرخاء لا بد أن تبلغ المواليد بسرعة رقماً كبيراً ، ولما كانت أكثرية ذلك الشعب بسيطة قنوعة فلا بد إذن أن يبلغ السكان فى زمن السلم حد المعيشة الكافية ، وينتج عن ذلك أن أقل اضطراب سياسى أو غيره كان يؤدى حتما إلى مجاعات .

وبعد التصفية المالية والسكانية معاً التى تتمثل فى تأسيس أسرة جديدة تبدأ فترة من التفاؤل والرخاء . « . . قد تقرر لك فيما سلف أن الدولة فى أول أمرها لا بد لها من الرفق فى ملكتها ، والاعتدال فى إيالتها . إما من الدين إن كانت الدعوة دينية ، أو من المكارمة والمحاسنة التى تقتضيها البداوة الطبيعية للدول . وإذا كانت الملكة رفيقة محسنة انبسطت آمال الرعايا ، وانتشطوا للعمران وأسبابه ، فتوفر ويكثر التناسل ، وإذا كان ذلك كله بالتدريج فانما يظهر أثره بعد جيل أو جيلين فى الأقل ، وفى انقضاء الجيلين تشرف الدولة على نهاية عمرها الطبيعى فيكون حينئذ العمران فى غاية الوفور والنماء » . ونرى ما فى نظرية ابن خلدون من مدعاة لليأس ، ذلك لأن الدورات تتعاقب دائماً دون أن ينتج عنها أى تقدم ، فسقوط الدولة بالنسبة له عبارة عن نوع من التصفية الكلية التى تخفف من ثقل الموقف ، وبخاصة بانقاص عدد السكان نتيجة للمذابح والمجاعة ، ويخيل إلينا عندما نقرأ ابن خلدون أننا نستمع إلى « مالتوس »[1] وهو يتحدث عما يدعوه « العقبات الرادعة » .

(١) يظهر أن ابن خلدون كانت لديه فكرة واضحة عن قوانين تزايد السكان قبل أن يظهر « مالتوس » بأكثر من أربعة قرون ، وإن كان لم يعن فى مقدمته بتحرير هذه الفكرة ووضعها فى صيغة دقيقة وفى صورة قانون كما فعل مالتوس . (أعلام العرب . عبد الرحمن ابن خلدون بقلم الدكتور على عبد الواحد وافى ص ١٦١) . « المترجم » .

فإذا ما حدث هذا التخفيف ، فإن الناس لا يتعلمون شيئاً ، ولا يحفظون شيئاً ، وتنطلق الدولة الجديدة على نفس المتاهات ، ولا يتغير إلا الحكام ، وخلاصة القول ، أنها أزمات لا جدوي منها ، ذلك لأنها لا تجلب ذلك الذي يجعل الثورات أحياناً مثمرة ، أي خميرة أفكار ومؤسسات جديدة ، ودواء للموقف الذي كان سبباً لها .

الفصل الخامس
السيكولوجية الاجتماعية

كان ابن خلدون يرى أن جميع أنواع المجتمعات ظواهر طبيعية ، وعندما تناول تفسير الخصائص السيكولوجية لكل شعب من الشعوب ، سعى — جاهداً — إلى أن يثبت أن سبب هذه الخصائص هو الظروف المادية لحياة أغلبية أعضاء هذه المجتمعات .

لم يعتقد مؤلفنا — أولا — فى وراثة الخصائص السيكولوجية فهذه الخصائص تكتسب بالتعلم وتثبت بالعادة ويلخص نظريته فى هذا الموضوع بذكر حديث « .. كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

وهكذا فان الأمور التى نعتادها تنشىء فينا قدرات جديدة وطبيعة ثانية تحل محل الطبيعة الفطرية .

فما هى الأسباب التى تساعد على تكوين طابع أى شعب .. ؟ سنرى هنا نفس التفسيرات التى أعطاها ابن خلدون لما يتعلق بالحياة المادية للشعوب ، ففى المقام الأول ،

اعتبارات المناخ ، والمناخ يحدد (فضلا عن أساليب نشاط الناس) خلق الناس ، والمظهر العام لعقليتهم وطبعهم المألوف وهو يقول إن الأجـــواء الحارة والجافة تحمل الناس على المرح ، وخفة الروح ، وعدم الحذر كما فى الجريد[1] وفى مصر ، وتعطى الأجواء الباردة والرطبة عكس هذه الصفات تعطى مدينة فاس فى المغرب مثلا مضاداً تماماً للمثلين السابقين (الجريد ومصر) ، ولما كانت محاطة بهضاب باردة جداً ، فإننا نرى أن سكانها يسيرون مطأطىء الرأس كأنهم تحت وطأة الحزن ، ويمكننا ملاحظة ما لدى هؤلاء الناس من تحوط ، ويذهب هذا الأمر عندهم إلى حد أن أى فرد يدخر مؤونة من القمح كافية لعدة سنين ؛ ويفضل أن يذهب كل عام إلى السوق ليبتاع غذاءه على ألا يمس ما خزنه .

وكذلك تتشكل الملامح الأخرى لأى شعب بأسلوب حياته ، وهذا هو الكلام الذى يوضح به ابن خلدون سيكولوجية البدو من رعاة الإبل : يقول « فاضطروا إلى ابعاد النجعة وربما زادتهم الحامية عن التلول فأوغلوا فى القفار نفرة عن الضعة منهم فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه ، والمفترس من الحيوان الأعجم » ؟

---

(١) منخفض من بلاد تونس الجنوبية يحف بالصحراء . « المترجم » .

وعندما يلاحظ ابن خلدون أن الشعوب – الأقل تمدناً – تقوم بأكثر الفتوحات اتساعاً (وكانت هذه حقيقة من شأنها أن تدهش أي مؤرخ يدرس بخاصة الشرق في العصر الوسيط) فهو يفسر ذلك تفسيراً اقتصادياً خالصاً . . « . . وهؤلاء مثل العرب[1] ، وزناته ، ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة ، وأيضاً فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه ، ولا بلد يجنحون إليه فنسبة الأقطار المواطن إليهم على السواء » .

ونصادف كثيراً عند ابن خلدون تفسيرات قائمة على فكرة العنصر بل أنه ينسب أهمية كبرى لهذا العامل ، عندما يبحث في فلسفته التاريخية الأسباب التي من أجلها أوتيت بعض الجماعات البشرية نضالية خاصة . لكن ، فكرة العنصر كما فهمها ابن خلدون لا علاقة لها على الإطلاق بالنظريات الحديثة ، إنها تنطبق فحسب على رباط من القرابة المعترف بها بين أعضاء القبيلة الواحدة . ويوضح أن هذه الفكرة توجد – بخاصة – عند البدو الذين لا علم لهم بالصور الأخرى

(1) يفهم من هذه العبارات – ولا سيما من العبارة الأخيرة – بصراحة ما بعدها صراحة أن ابن خلدون استعمل كلمة العرب في هذا الفصل أيضاً بمعنى أعراب البادية الذين يعيشون خارج المدن ويرحلون من محل إلى محل وفقاً لحاجات الإبل التي يقوم معاشهم عليها . (دراسات عن ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص ١٥٨) . « المترجم » .

من التضامن التى يمكن أن توجد عند الحضر ، ثم أن هذه الصور الأخرى أقل شأناً — حسب رأيه — من الأولى .

وقد لخص ، بهذا الحكم ، تجربته كمؤرخ أدهشته الانتصارات العسكرية لبعض الشعوب البدوية ، وقد جلب — أكثر من ذلك — أسباباً جديدة للدفاع عن الإسلام ، وهى أسباب لم تكن مثالية أبداً ، وذلك ما يتوقعه المرء تماماً من ابن خلدون ،وهو يوضح لنا أن وجود « العرب » . حقيقة مطابقة للطبيعة وكان يتحتم حدوثها فى مجرى الحضارة الإنسانية أما من جهة القوة العسكرية « للعرب » فأنها نشأت من التضامن الوثيق الذى بينهم بسبب نقاء عنصرهم ، وتماسكهم بصلة الدم ، وهو يستشهد بقول الخليفة عمر : « تعلموا النسب ، ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال : من قرية كذا » ولكن السبب الذى يبديه لهذا النقاء ليس جديراً أبداً بالإعجاب فهو يستطرد قائلا : « فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم فى حالهم ، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال ، بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله ، وأمكنه ذلك لما تركه » .

وهذا التفسير غير اللائق بالنسبة « للعرب »[1]، له فائدة بالنسبة لنا فى الإشارة بوضوح إلى رأى ابن خلدون فى المناقشة

(١) نشير ثانية إلى أن المؤلف لم يدرك المعنى الذى قصده ابن خلدون بلفظة « العرب » . « المترجم » .

السياسية الكبرى التى شغلت — قروناً — مفكرى الإسلام ، وهى مسألة تفوق المسلمين ذوى الأصل العربى على الآخرين . فرغم أن ابن خلدون من أصل عربى ، فانه يميل إلى النظرية القائلة بالمساواة لأنها ترجع الخصال ونبل النوع إلى نوع الحياة أكثر من إرجاعها إلى الأصل، ويبرر موقفه باقامته على نظرية من تلك النظريات الوضعية التى تفسد المكانة وبعد الصيت .

وهنا ما يدعو إلى عقد مقارنة بين ابن خلدون ، وكاتب آخر رسم حديثاً فلسفة للتاريخ قائمة على فكرة الخصائص الذاتية للعنصر ، وعلى نقاء الدم ، وعندما أراد ابن خلدون أن يلخص تجربته كمؤرخ فان النظرة الكلية التى انتهى إليها بشأن تاريخ بعض الشعوب منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية قد أوضحت له أن الأحداث التى سادت العالم الشرقى كانت فتوحات العرب البدو ، ثم فتوحات البدو التتار ، وإلى جانب هذه الوقائع — ذات الأهمية القصوى — والتى كان دويها عالمياً ، وكان شمال أفريقيا فى فترات دورية مسرحاً لأحداث متشابهة تميزت بالإنتصارات التى كان يحرزها العنصر البدوى على العنصر الحضرى ، وكان أمام ابن خلدون بصفته من أصحاب النظريات حق الاختيار بين موقفين : كان يستطيع أن يفسر نجاحات البدو المنتصرين بعزوها إلى الخصائص التى وهبت لبعض العناصر من هؤلاء البدو ، وكان يستطيع كذلك أن يتجاوز هذا ويحاول تفسير عناصر تكوين هذه الخصائص

ذاتها ، ونحن نعرف أنه آثر هذا الرأى الأخير واستبعد عامل العنصر كوحدة « أثنولوجية » تدوم فقط بفضل الوراثة وآثر عليه عامل نوع الحياة .

وقد كان الجانب الذى درس منه أ . دى جوبينو A. de Gobineau التاريخ لتأسيس نظريته ، عظيم الشبه بالجانب الذى بدأ منه ابن خلدون : فقد قرر جوبينو كذلك إن أعظم الأحداث التاريخية فى الغرب خلال القرون الوسطى هى غزوات الجرمانيين والاسكندنافيين (النورمانديين) . لكنه (ربما لأن أسلوب حياتهم كان لا يختلف اختلافاً بيناً مع أسلوب الشعوب التى فتحوها . مثل تلك الاختلافات التى كانت بين البدو والحضر الشرقيين . ووقف عند الحل الأول) ورأى أن نجاح الغزاة ليس ثمرة فضائل حربية أذكتها فيهم حياتهم البسيطة المستقلة والوحشية مما أتاح لهم الاستفادة من انهيار الدول القوية التى أخضعوها ولكنه ثمرة تفوق عنصرى ، ويجب أن نضيف إلى ذلك أن النظام الإقطاعى أتاح دعم الوضع السامى للفاتحين الأوروبيين وإبقاء توزيع البلاد المفتوحة الذى كان قد أقامه فيما بينهم .

وربما يكون وجود هذه القبائل البدوية الجامحة هو الذى منع إيجاد وضع مماثل فى إفريقيا الشمالية ، لقد كان لهذه القبائل تصور واضح جداً لدورها الاجتماعى والسياسى عندما كانت

تثور باسم مذهب المساواة فى الإسلام ، لقد انتهت أوروبا إلى المساواة عن طريق الدورة الطويلة للحضارة العمرانية التى انبثقت شيئاً فشيئاً من النظام الإقطاعى وانتهت إلى تحطيمه ، أما فى أفريقيا الشمالية فلم يترك البدو قط هذا النظام ليقوم ، ولكنه كان لتدخلهم ضرر هو المساعدة على إبقاء هذه البلاد فى صور سياسية واقتصادية بدائية .

* * *

وأضاف ابن خلدون إلى فعل الأسباب المادية التى أوضحناها عدداً معيناً من قوانين السيكولوجية الاجتماعية بمعنى الكلمة .

ويمكن أن نجد فى تلك القوانين الفكرة الأولى التى يبسطها فى أيامنا Gabriel Tarde (قوانين المحاكاة) . فهو يقول إن من يعيشون معاً ، يسعون إلى أن يقلد بعضهم بعضاً ، ويكون التقليد من جانب الأدنى للأسمى (الضعيف للقوى) ويعرض ابن خلدون هذا فيقول « . . والسبب فى ذلك : أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه ، إما لنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به ، من أن انقيادها ليس لغلب طبيعى إنما هو الكمال الغالب فاذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه والله أعلم من

أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب » .

ومن ناحية أخرى ، نلاحظ أن النتيجة التى يستخلصها من هذا القانون مطابقة لنظريته السياسية ، وهو ينصح الطبقات الكريمة المحتد ، والمقاتلة أن تتجنب إقامة المدن كيما تحتفظ بعصبيتها وطبائعها ، وأن تبقى مختلفة عن أهل المدن بعد إذ أخضعتهم .

لقد تلافينا خلال هذه الدراسة أن ننساق مع العيب الذى يحاول البحث بأى ثمن فى كتب المؤلف الذى نقوم بدراسته ، عن العلامات الرائدة والسابقة لجميع النظريات الاجتماعية التى صدرت بعده ، لكن ، من الثابت أن ابن خلدون فى هذا النص الأخير وفى نصوص أخرى كثيرة يبين أن الحياة المشتركة تؤدي تدريجياً إلى تماثل الأفراد تدريجاً ، وأن الحياة الحضرية ضارة بروح الطبقة وروح الحواجز بين فئات الأفراد الذين يسود بعضهم ويخدم الآخرون بحق النشأة ، وكان بهذا رائداً للدراسات الحديثة حول عدم كفاية المساواة فى الحياة الحضرية[1].

وإلى جانب هذا الاتجاه إلى المحاكاة الذى نستطيع أن نرى

---

(١) انظر بخاصة بوجلية Bouglé : الأفكار التى تدعو إلى المساواة ، ر . مونييه R. Maunier الأصل والوظيفة الاقتصادية للمدن .

فيه أثراً للتآلف ، يذكر ابن خلدون الاتجاه المضاد الذى يدفع الناس إلى التقاتل فيما بينهم ويرى فى الحرب ظاهرة طبيعية لا يمكن تجنبها ، وأمراً ابتغاه الله « أعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة فى الخليقة منذ برأها الله ، وأصلها إرادة انتقام البشر من بعض ، ويتعصب لكل منها أهل عصبيته . وهذا أمر طبيعى فى البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل » .

ويوضح ابن خلدون أن أسباب الحروب لا حصر لها ، وأن الحروب هى التى تنشىء السلطة السياسية وتبقيها ، فالسلطة السياسية منبثقة عن السلطات العسكرية ، وبالرغم من أن ابن خلدون تحدث مرات عديدة عن الميل للسلب بالنسبة للعرب البدو ، فانه فى نظريته للحروب ، يعطى الأولوية للأسباب العاطفية كالكرامة والنفور والبغض . . الخ .

ونجد فى النص السابق التجربة التى عاشها المؤلف ذاته ؛ إنها لتجربة تميز شمال إفريقيا وحدها ، وقد رأى أهمية منازعات القبائل ، والأخذ بالثأر الفردى والجماعى الذى هو داء الجماعات البربرية الصغيرة ، وفى هذه الجماعات البدائية التى تحيا حياة متقشفة بسيطة والتى يقوم نظامها على أساس القبائل ، يبدو أن البغض والميل للعنف والأخذ بالثأر (الغزوات ، الأخذ بالثأر ، الحملات الدورية ، الحروب الصغيرة بين القبائل . . الخ) عبارة عن ألوان من المسليات ،

ومن التنفيسات عن الحياة الرتيبة المملة حيث لا يستطيع الناس أن ينهمكوا فى الهوايات الأخرى التى توجد فى المجتمعات الأكثر تحضراً ، فهم لا يستطيعون أن يحاولوا الإثراء أو التعلم أو الاهتمام بالفنون الجميلة أو بالرحلات أو بالبناء ، وكلها أشياء مستحيلة فى هذه المجتمعات الصغيرة التى يحكمها العرف القاسى ، والتى تفرض عليها أعمال العنف أن تحيا دائماً فى حالة حرب متخلصة من جميع العوائق التى قد تعرقل مفاجأة الهجوم أو الهرب أمام عدو أكثر قوة .

الفصل السادس
السيكولوجية السياسية

بعد أن وصف ابن خلدون وشرح الخصائص العامة للمجتمعات وهى فى رأيه منبثقة من الظروف الطبيعية للحياة التى وجدت فيها ، تناول مشكلة أخرى بمجرد أن يبلغ البشر درجة معينة من الحضارة ، تنشأ سلطة سياسية تصل إلى فرض أو إقرار سلطتها على جماعات كبيرة من الناس ، فلماذا إذن تستطيع بعض الشعوب — وفق تعريفه — التفوق على البعض الآخر وما هى أسباب نشوء الدول والأسرات الحاكمة .. ؟

ويجدر بنا قبل أن نتناول هذا الأمر ، أن نعطى لمحة من أفكار ابن خلدون فيما يختص بالدولة وبالأمة ، وهذه الأفكار مرتبطة هى الأخرى أشد الارتباط بالحالة الاجتماعية فى العصر الذى عاش فيه وبالخصائص التاريخية لتلك الحقبة وبخاصة فى البلاد الإسلامية وفى أفريقيا الشمالية .

وفى ذلك العصر ، لم تكن فكرة القومية الوطنية كما

نفهمها موجودة تقريباً فى أي مكان وبخاصة فى هذه البلاد[1] كان للفكرة الدينية وحدها بعض القوة ولكنها كانت ذات امتداد واسع جداً بحيث لم تكن لها قيمة سياسية ، وكانت قيمتها الحركية وطاقتها على الاحتفاظ برباط التضامن تضعفان إذا لم تكن هناك حرب مقدسة ضد الكفرة ، فلم تكن الفكرة الدينية ، سواء فى الإسلام أو المسيحية ، كافية لتوحيد الناس أو لتهدئة الشهوة إلى القتال ، وإذن ، فلم يبحث مؤلفنا عن أساس نشأة الإمبراطوريات وعن محركها فى تلك الفكرة الدينية .

ولكى نفهم وضع ابن خلدون النظرى فيما يتعلق بأفكاره السياسية ، يجب أن نعرف الأفكار السائدة فى ذلك العصر فيما يتعلق بنظرية السيادة ، الواقع أن المشهد الذي كان أمام ابن خلدون وما تعلم من علمه كمؤرخ هو مشهد القوة وأثرها . فقد كان تأسيس الأسرات الحاكمة والدول يقوم على القوة

(١) إن الشعور الوطنى — فى عهد ابن خلدون — كان ينصرف بطبيعته إلى أحد الأمرين التاليين : الوطن الأصغر الذى ينحصر فى مسقط الرأس وموطن الأسرة ومسرح الصبا وحده ؛ والوطن الأكبر الذى يشمل ديار الإسلام جميعه . وأما مفهوم الوطن الذى يتحدد بالوحدة القومية والوحدة السياسية فما كان من الممكن أن ينشأ ويتكون خلال تلك العصور ، نظراً لكثرة الأسر المالكة وقصر أعمارها ، ونظراً لعدم استقرار حدود الممالك وسرعة تفكك أوصالها . (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصرى ص ٥٨١) . « المترجم » .

فحسب ، وفى داخل هذه الأسرات كان تغيير السلطة يتم بالمؤامرات وثورات القصور والحروب الداخلية ، ففى أفريقيا الشمالية كما فى الأندلس كان يصحب عادة كل تغير فى الحكم قلاقل وثورات ، ونعرف أن ابن خلدون انغمس شخصياً إلى حد ما فى تمردات ومؤامرات من هذا النوع فى كل مكان مر به .

ولم تكن فى البلاد الإسلامية نظريات قائمة بشأن السيادة ، ولم يذكر القرآن شيئاً عنها ، وكان عدم وجود أحكام فى القرآن بشأن ذلك سبباً فى أن نشأت نظريات كانت إما بمثابة أدوات للحرب ،وإما عبارة عن تبريرات لأمر واقع ، ووضع تلك النظريات علماء فى خدمة الأسرات الحاكمة لتضفى صفة شرعية على حكم تلك الأسرات . وأننا لنعرف أن الأمر كان على هذا النحو تقريباً فى أوروبا منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية ، وفى فرنسا مثلا لزم لنظريات المشرعين بشأن انتقال السلطة الملكية ، قرون لكى تثبت وتستقر ، وكانت السيادة حتى ذلك الوقت ، ولا سيما فى مستهل العصر الوسيط — تخضع لقواعد غامضة ، والشاهد على ذلك تقسيم الدول بين أبناء الملك الذين سادوا فى أغلب الأوقات عند ذاك ، والذين عاد القوم إليهم فيما بعد فى مرات كثيرة .

فمنذ عهد الإغريق ، كانت قد اختفت فكرة اعتبار المجتمع شيئاً واعياً إلى حد ما ، شيئاً يخضع للعقل وللمناقشة

كما زالت فكرة وجود فن تشريعى ، ولم يكن ابن خلدون
ــ فى هذه النقطة ــ مجدداً ولا رائداً ولم يكد يتخيل وجود
عدة أشكال للنظام السياسى ولا إمكان تحسين المؤسسات
السياسية ، وهذا المفهوم للدولة الواعية القائمة على العقل والدائم
التحسن عن طريق العمل المستمر الدائب الذى يقوم به
المشرع ، أمر غريب على تفكيره ، فهو لا يرى من أية ناحية
غير قدريات ؛ وإطار المؤسسات السياسية قد حدده الدين
والعرف تحديداً لا يمكن التفكير فى الخروج عليه ، بل لا يصح
الخروج عليه ، لأن البربرية تهددنا ، ولأن كل تغيير قد يؤدى
إلى إضعاف الجماعة . أما من جهة السلطة السياسية بمعنى الكلمة ،
فلا يبدو أنه تخيل شيئاً آخر غير الملكية الشرقية ، أى الحكم
المطلق واستغلال السكان بوساطة الملك ورجاله ، وفيما عدا ذلك ،
قد يمكن وجود تغييرات فى الرجال ، فى الأسرات المالكة
وفى الملوك ، ولكن تبقى الأشكال السياسية دائماً هى هى .

ومن الناحية النظرية ، لم يكن فى الأدب ولا فى التراث
الإسلامى ، أى مذهب ركين للسيادة ، فكل أنواع السيادات
ترتكز على تقاليد مبهمة وتشكل نوعاً من « أيديولوجية »
المناسبات ، ثم إن أصل كل سيادة تنبثق من الرغبة فى تبرير
بلوغ هذه الأسرة أو تلك دست الحكم[1].

---

(١) ا . سقا A. Sakka : السيادة فى القانون الإسلامى ، رسالة
دكتوراه قانون ، باريس ١٩١٦ .

ثم إن دراسة مختلف التجمعات السياسية التى كانت فى أفريقيا الشمالية لا تظهر غير جماعات متباينة ، وميول يصعب التوفيق بينها ، كانت المدن ، وبخاصة مدن الشاطئ قد بلغت درجة من الحضارة كافية لذلك العصر ، أما البلدان المنبسطة فكانت تتأثر بالتخريبات والحروب وكانت معرضة غالباً للنهب والسلب على يد قبائل البدو المعربدة ، وكانت هذه القبائل البدوية بالنسبة لجميع الحكومات المتعاقبة ، أكبر عامل من عوامل الإقلاق فكانت قوتها العسكرية تجعلها مرهوبة ، وكانت دائماً على استعداد للتمرد وعلى مبايعة الطامعين فى الحكم . . الخ . ولم يكن مسلك بعض القبائل نصف بدوية بأقل امتثالا . أما من جهة قبائل البربر الجبلية (كرومير ، القبائل ، الشليح) فكانت تعيش فى استقلال شبه كامل ونادراً ما كانت جيوش الأمير تجرؤ على المغامرة بنفسها لديها ، وأخيراً كان فى المنطقة الصحراوية سكان أكثر إقلاقاً لأية حكومة مستقرة ، سكان متوحشون وميالون إلى التعصب الذى ينميه لديهم أثر الفرق الدينية ، والتأثير المغرض لمن سيطلق عليهم فيما بعد « المرابطون » .

وإذا درسنا تاريخ الدول التى تكونت فى إفريقيا الشمالية وجدنا أنها تطورت تقريباً بنفس الطريقة ، فالأسرات الملكية تقلدت السلطات عن طريق العمل العسكرى الذى قامت به قبيلة أو أكثر فاستطاعت فرض سلطانها على بقية السكان ،

وكل أسرة بلغت الحكم استمرت تحكم مستندة إلى قبائل صديقة (قبائل المخزن) تمنحها كثيراً من الامتيازات إلى أن تخلع إما عن طريق خيانة من جانب حلفائها أو بسبب هزيمتهم . وكان هذا القلق المستمر والإحساس بأنها الأسرة الحاكمة تحت رحمة تلك الجمهرة المقلقة شبه البربرية مؤرقاً للحكومة ومانعاً لها من القيام بأى عمل له صفة الدوام ، وفى هذا تفسير — إلى حد كبير — للتدهور التدريجى بأفريقيا الشمالية التى كانت فى معظمها فى العصور القديمة بلداً غنياً ميسوراً متمديناً ، والحكومات الوحيدة التى تمتعت ببعض الاستقرار هى تلك التى استطاعت أن تعتمد على المساعدة الفعالة لدولة أجنبية قوية ، وهكذا كانت السيادة الرومانية والبيزنطية وسيادة أمراء الأغالبة الذين ساندهم أمراء الشرق ، ولكن فى كل مرة تركت فيها إفريقيا الشمالية لذاتها ، عادت إليها عين الانقلابات وهكذا كان الأمر فى مراكش حديثاً .

وكان أهل المدن عادة سلبيين ، فهم يتحاشون بصفة عامة الاشتراك بشكل ظاهر فى المنازعات بين الأسرات المالكة أو الطامعة فى الحكم ، فهم لا يستطيعون فى الحقيقة — مثل البدو — أن يتخلصوا بالحرب من نتائج أية هزيمة ، وعلى ذلك اضطروا لإظهار الخضوع للحكومة ، وكانوا يدفعون لها جزية مقابل حماية وهمية فى أغلب الأحوال ، وكان يحدث كذلك كثيراً ، وبخاصة فى الفترات المضطربة ، أن يعقد سكان أية

مدينة تحالفاً مع قبيلة أو عدة قبائل تتعهد بالدفاع عنها عند الحاجة ، ويمكن القول أن المسألة كانت على ذلك المنوال فى كل مكان به مدن ميسورة يحيط بها بدو من المحبين للحرب ، وهكذا يلاحظ المؤرخون سلبية فريدة لدى سكان الحضر أثناء الحروب بين مختلف الإمبراطوريات المغولية[1] .

وعرف ابن خلدون جميع أطوار تاريخ أفريقيا الشمالية ولذلك لم ينخدع ، والواقع من جهة أخرى أن عدم تمسكه بأية نظرية محددة عن السيادة قد جعله لا يبدي رأياً من زاوية مبادىء معينة ، ومنعه من امتداح طريقة ما فى الحكم يؤثرها على طرائق أخرى . وهو يقرر كحقيقة أن الناس فى حاجة إلى سلطة ما ، ولكنه لا يحدد هذه السلطة ولا يوضح ما يجب أن تكون عليه ، ولا يبدو أنه فهم جوهر المدينة القديمة ، كما كان يتصورها مثلا الإغريق ، ومع هذا فقد ذكر مرة – عرضاً – بعض المدن التى كانت تدار عن طريق مجلس للسكان ، ومن المحتمل أنه فى الظروف الخاصة التى وجدت فيها أفريقيا الشمالية ، بدا له من غير المعقول أن توجد مدينة بمفردها دون حماية أية سلطة أكثرة قوة ، فلولا هذه السلطة لنهبت المدينة وخربتها القبائل المحيطة بها ، وبدت له هذه النهاية

---

(١) لافيس ، رامبو . التاريخ العام جزء (١٠)
Lavisse et Rimbaud

محتومة ولا سيما أنه أنكر كل خاصية عسكرية على أهالى المدن ، ولهذا آمن أنه لا مناص من انهيار الشعوب التى ليس لديها قبائل بدوية محاربة ، تلك الشعوب التى تترك السلطة السياسية لسكان المدن ، وهكذا فسر انهيار المسلمين فى أسبانيا .

واذن أقر مؤلفنا ، كحقيقة قائمة على تجربته بصفته مؤرخاً ، أن نشأة الإمبراطوريات الممتدة الأطراف إلى حدما هى دائماً من عمل مجموعة من القبائل التى تحدوها روح عسكرية قوية وأن بقاءها مرهون بحماية تلك القبـــائل ، ويقول إن ذلك أصل كل الأسرات المالكة ، ويقول إن الناس كثيراً ما ينسون ذلك . فالأغلبية العظمى للأفراد الخاضعة لسلطة ما لا تستطيع فهم تلك السلطة لأنها لا تفكر فيها إذ أنها نسيت كيف نشأت إمبراطوريتهم ونسيت أنها استقرت فى أماكن ثابتة منذ أجيال ، وهى تجهل ما فعله الله لإقامة الأسرة الحاكمـــة .

وسوف ينتج عن ذلك أن جهد ابن خلدون فى فلسفته التاريخية سينصب كلية على هذه النقطة « إيضاح كيف تنشأ الإمبراطوريات » . وبعبارة أخرى ، أنه لما كان وجود الدول حقيقة فكيف يحدث أن جماعات بشرية معينة تصل فى هذه الدول لشغل المكانة الأولى ولا تشغلها جماعات أخرى وما هى الأسباب التى تقودهم إلى هذه المكانة . . ؟ إن نظرية ابن خلدون عبارة عن نظرية تكوين الأرستقراطيات ، وقد لاحظ

بحق أن الإمبراطوريات تتعاقب الواحدة تلو الأخرى وتقوم على أنقاض سابقتها إما بالغزو وإما بالتقسيم ، وقد وصف بطريقة دقيقة نقطة البدء فى الحالتين :

« يستبد ولاة الأعمال فى الدولة القاصية عندما يتقلص ظلها عنهم ، فيكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه » .

وفى مرات أخرى ، يخرج من بين الشعوب أو القبائل التى تسكن بجوار الإمبراطورية فرد يمتشق الحسام متذرعاً بانجاح مبدأ سياسى أو دينى معين .

وفى فصول ابن خلدون التى تتصل بأصل السلطة السياسية نجد ، ولا شك انعكاساً لأحقاده كانسـان خاب أمله ، وربما كانت لديه أيضاً زراية العالم لكل ألوان العنف التى يراها المصدر الوحيد للسلطة ، وفضلا عن ذلك يقول قولا واضحاً إن العنف لا يكون فقط أثناء فترة المعارك التى تتيح للأسرة الحاكمة أن تستقر ، ولكنه يظل موجوداً فى حالة كامنة على الدوام ، وليست لديه أية فكرة عن الحالة التعاقدية القائمة على المناقشة الحرة والمحاولة الدائمة للإصلاح كما نتصور ذلك اليوم . ويرى فى الممالك التى عرفها أن أعباء الدولة تقع على سكان البلد المنبسط الذين لا يستطيعون حماية أنفسهم لا بالحرب ولا بالنضال فيسامون الخسف دائماً على يدى كل من أمسك بزمام السلطان ، ولا ينجو إلا من أوتى القدرة على حماية نفسه

مثل الجبليين الذين كانوا يعيشون فى استقلال تام أو قبائل البدو المحبة للقتال والتى كانت مرهوبة الجانب ، ولذلك لم يخف ابن خلدون اعجابه بمن كانت لديهم الجرأة على التخلص من السلطة ورفض الضرائب ، وأعجب بخاصة بمن يستطيعون الهجوم والوصول بدورهم إلى الحكم . وإذا تحدث عن الخاضعين استخدم عبارات الزراية أو الشفقة معهم . ويخيل إلينا أحياناً أننا نستمع إلى ڤولتير عندما نرى ابن خلدون يكرر القول : «لم يعرف الناس أو نسوا ما هو أصل السلطة والأسرة» . . وهذا يعيد إلى الذاكرة البيت المشهور «أول ملك كان جندياً ناجحاً» .

وهكذا لا تعنى كلمات : الحكومة أو السلطان السياسى . . . الخ – فى رأى ابن خلدون – بالنسبة إلى الأهالى إلا استغلال الأكثرية على يد جماعة حاكمة فهو يقول : «الوجه الثانى : أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة ، وتكون المصالح العامة فى هذه تبعاً . . وهذه السياسة التى يحمل عليها أهل الاجتماع التى لسائر الملوك فى العالم من مسلم وكافر إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم» وبعد اصدار حكم قاس إلى هذه الدرجة ، كان المنتظر منه أن يقترح حلا آخر ، ولكن لم يتصور إمكان الخروج من هذا الوضع . فالأمر فى رأيه أنه لا مناص من الاختيار بين أمرين أحلاهما

مر : اختيار الحياة المتوحشة (حياة قبائل البدو) أو العبودية فى المدن . وتشاؤم ابن خلدون ناتج من مفهومه للنظام السياسى ، وإنه لمفهوم ذو وجهين رئيسين : الوجه الأول راجع إلى أنه لا يتصور أسلوباً آخر للسيادة غير الملكية على الطريقة الشرقية والقائمة نظرياً على أساس دينى ، وللملك نوع من المنزلة الدينية التى تدعم هيبته ، كما أن القانون المدنى يندمج فى الشريعة فيكون مثلها معصوماً لا يمكن المساس به ، وبهذا لا يكون هناك أمل فى تحسين يأتى من تحويرات أو تغييرات تشريعية ، وذلك هو التشاؤم الأرستقراطى لابن خلدون .

وقد وجه النقد فى كثير من الأحيان إلى الإيمان بسلطة المشرع المبالغ فيها أحياناً فى الديمقراطية الحديثة ، ولكن مما لا شك فيه أن هذا الإيمان من أهم عوامل التقدم،فلولاه لساد الاستسلام والسلبية ، ولبقى الناس فريسة للعرف الصائر إلى جمود ، ولتشكلت حياة الجماعة — أكثر فأكثر — وفقاً للأساطير التى أقرها الناس إلى الأبد دون إمكان إعادة النظر فيها أو نقدها .

ويبسط ابن خلدون بطريقة واعية هذه العملية التى تؤدى إلى وقف كل بحث يهدف إلى تحسين النظام السياسى فهو يقول « إن السياسة العقلية التى قدمناها تكون على وجهين : أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان فى استقامة

ملكه على الخصوص[1] وقد أغنانا الله تعالى عنها فى الملة ولعهد الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها فى المصالح العامة والخاصة والآفات وأحكام الملك مندرجة فيها » .

وفى هذا النص إيجاز يدهشنا من ابن خلدون وفيه كذلك بعض اللبس وقد يكون من التزييف لفكر ابن خلدون القول بأنه يضع فى هذا النص الشريعة الإسلامية فى موقف معارض « للحكومة القائمة على العقل » فالأرجح أنه أراد إثبات وكفاية القانون الدينى مع اختتام هذا الفصل بعرض لما يؤمن به وهى طريقة تقليدية فى الإنشاء تتيح وضع حد للاستطرادات فى مناقشة ذات حساسية مزدوجة ، وهذا النمط فى التخلص من المناقشة عندما يمس الكلام الوجه الإيجابى للمشاكل السياسية مطابق لروح المقدمة وهو مخيب للأمل إلى حد ما لأنه من المفيد جداً معرفة النتائج التى كانت خليقة أن تظهر فى هذا المجال من فكر قوى كفكر ابن خلدون ، ولكن ، ألسنا نجد مثل هذا الموقف لدى أكبر المفكرين فى العصور التالية حتى القرن الثامن عشر باستثناءات نادرة مثل لابويسى La Boétie على سبيل المثال ؟

---

(١) حذف المؤلف هنا العبارة التالية : « وهذه كانت سياسة الفرس وهى على جهة الحكمة » . « المترجم » .

الفصل السابع

العصبية

استطاع ابن خلدون أن يبدى بشأن الدول التى رآها تنشأ من حواليه ، ملاحظة عامة جداً ، فالشعوب التى رأى الأحزاب فيها تصل إلى السيطرة على السكان وإلى إقامة حكم سياسى مستقر هى بالضبط الشعوب التى كانت حياتها خشنة وعاداتها قليلة التهذيب وحضارتها قليلة التقدم ، فانتصار هذه الشعوب — إذن — لم يكن راجعاً إلى الخصائص التى يمكن أن تهبها حضارة عصره إلى الناس ، ومن جهة أخرى — كانت الأسلحة التى يتسلح بها الطرفان فى المعركة متماثلة ، فلم يكن هناك تفوق حقيقى فى التسليح بمعنى الكلمة ، ويجب أن نمضى حتى القرن الثامن عشر لنلاحظ أن المدفع رغم كل شىء كان تأميناً ضد البربرية ، وكان اختلاف الطرائق الفنية — التى سارت فى القيام بدور مضطرد الأهمية — غير محسوس كثيراً فى عصره ولهذا يفسر مؤلفنا القدرة على إحراز النصر بالأسباب المعنوية فقط ، تلك الأسباب التى يتوقف عليها تماسك الجماعات المتنافسة .

ويرى أن هذه الصفات المعنوية التى ترفع إلى أقصى درجة القوة الهجومية لأية جماعة ، يراها متوفرة فى القبائل التى تحيا حياة البداوة ، ويرى أن هذه القبائل أكثر الشعوب استعداداً لخوض المعارك بنجاح وعناد : «أعلم أنه لما كانت البداوة سبباً فى الشجاعة — كما قلناه فى المقدمة الثالثة — لا جرم كان هذا الجيل الوحشى أشد شجاعة من الجيل الآخر عنهم أقدر على التغلب وانتزاع ما فى أيدي سواهم من الأمم ، كل حى من العرب يلى نعيما وعيشاً خصباً دون الحى الآخر فان الحى المبتدى يكون أغلب له ، وأقدر عليه إذا تكافأت فى القوة والعدد» .

ولاحظ مفكرون آخرون بعد ابن خلدون أن الشعوب البربرية والبدو قاموا فى كثير من الأحيان بغزوات كبيرة وأسسوا إمبراطوريات عظيمة ، ويقدم لنا التاريخ عدداً من الأمثلة على ذلك مثل غزوة البرابرة فى نهاية الإمبراطورية الرومانية ، وفتوحات المغول والأتراك . . الخ .

ولكن الفيلسوف التونسى الأمين على منهجه ، يعطى تفسيراً مادياً — بطريقة ما — لأصل هذه الخصائص المعنوية التى تظهر بأقصى درجة لدى الشعوب البدوية ، ولا ترجع أسباب ذلك إلى فضيلة خاصة لهذا الجنس أو لذاك ، أو لهذا البلد أو لتلك ، وإنما مردها فقط إلى ظروف الحياة التى تنمى بالضرورة بعض الصفات لدى من يعيشون فى ظلها .

والحياة فى الصحراء فى ظروف اقتصادية مقلقلة تتطلب قبل كل شىء لدى أهل الصحراء القدرة على الخضوع لألوان عديدة من الحرمان وعلى أن يعيشوا حياة كلها تقشف ، ومن جهة أخرى ، يتعرض البدو أكثر من غيرهم لهجمات الأعداء أو قطاع الطرق ، وهم يعيشون فى الحقيقة فى جماعات صغيرة لأنه من المستحيل أن تحتشد جماعات كبيرة فى مكان واحد إذ لا تتاح لهم غير مراع هزيلة ، وتحيا هذه الجماعات الصغيرة فى العراء فلا أسوار ولا تحصينات تحميهم كما هو الحال فى المدينة ، ولذلك فلا بد لهم من أن يكونوا دائماً فى يقظة تامة لما يجرى وألا يعتمدوا إذا أعتدى عليهم إلا على شجاعتهم الخاصة وعلى معونة رفقائهم : « وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم فى الضواحى وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ولا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب فى الطرق ويتجافون عن الهجوم إلا غراراً فى المجالس وعلى الرمال وفوق الأقتاب ويتوجسون للنبات والهيعات ويتضررون فى القفر والبيداء مدلين ببأسهم ، واثقين بأنفسهم . قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استفزهم صارخ » .

ومن أهم الصفات التى ينميها هذا الأسلوب من الحياة هو ذلك التضامن الوثيق بين أعضاء الجماعة الواحدة فتراهم

(م — ٦) ابن خلدون

دائماً على أهبة الاستعداد لكى يساند بعضهم بعضاً بلا قيود ولا شروط ، وهذا التضامن مع الشجاعة العظيمة ومع الإحساس بالحماية المتبادلة ، يخلق ذلك التضامن الكفاحى الذى يطلق عليه ابن خلدون « العصبية » وهذه المجموعة من الصفات لا بد منها للعيش غير الأمين فى الصحراء فاذا ما وضعت فى خدمة قضية سياسية فانها تهيىء لها قوة كبيرة تتيح لها أن تنتصر بسهولة — فى حالة عدم كفاية قواها المادية (العدد ، . . الخ) — على أعدائها الأقل منها شجاعة وعصبية .

والعصبية التى أوضحنا عناصر تكوينها كما وصفها ابن خلدون تشكل فى نظره « النبالة »[1] الحقيقية ، ويجب ألا ننسى فى هذا الصدد أنه كان للمسألة فى ذلك الوقت أهمية كبرى ، إذ كان هناك إجماع على وجود « نبالة » أى صفوة معينة لأعضائها بحق المنشأ امتيازات متنوعة . فكانت إذن مناقشة خصائص « النبالة » مسألة هامة ، أى : لمن تخصص السلطات السياسية والمناصب الهامة والمثمرة فى الدولة ؟ ونحن نعرف كيف حلت هذه المسألة فى أوروبا المسيحية ، ولكن فى البلاد الإسلامية ، وفى إفريقيا الشمالية بخاصة ، ظلت المشكلة أكثر تعقيداً . فنظراً لعدم استقرار السلطة السياسية لم يمكن

---

(١) يستخدم المؤلف كلمة Noblesse ومعناها النبالة أو طبقة الأشراف أو الصفة التى يصبح بها الإنسان « نبيلا » — ولم يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة ولكن استعمل كلمة « الحسب والنسب » « المترجم » .

وجود ارستقراطية ثابتة فى مراكز الدولة كما أن روح الاستقلال لقبائل البدو كانت عقبة كؤوداً فى قيام نظام الإقطاع ، وأخيراً كان لدى البربر تقليد قديم يتكون من عادات ديمقراطية تشابه نظم المدن الإغريقية القديمة .

وفى رأى ابن خلدون أن المؤهل الوحيد « للنبالة » — أى ذلك الذى يجعل جماعة معينة مؤهلة لتقلد السلطة — هو العصبية . فاذا كانت « الأسرة المالكة » أو « الجماعة » ، كثيرة العدد ، وإذا أتيح لها أتباع مخلصون حقاً نتيجة لإحساسها بالتكافل ونتيجة لروح الهجوم التى تحدو أعضاءها فانها تستطيع إقرار هيبتها .

وينقد ابن خلدون نقداً شديداً كل مفهوم آخر « للنبالة » ولما كان قد أقام فى أسبانيا حيث ازدهرت حضارة عمرانية أكثر استقراراً منها فى إفريقيا الشمالية وحيث ظهر جلياً تأثير المفاهيم الغربية ، فقد لاحظ أن لمسلمى هذا البلد فكرة أخرى عن « النبالة » غير فكرته التى استقاها من معاشرته البدو الإفريقيين الأغلاظ ، وقد سخط على فكرتهم تلك . ويقول ابن خلدون إنه من الخطأ أن يعهد الناس بادارة أهم شئونهم إلى أناس ليست لهم من أهلهم قوة تعينهم على تنفيذ أغراضهم ، ومثل هذا الخطأ منتشر جداً لدى مسلمى أسبانيا ويرجع ذلك إلى زوال كل روح للعصبية لديهم ، وقد حدث ذلك التغيير منذ قرون نتيجة لتحطيم القوة العربية ، فى تلك البلاد إثر زوال

الأسرة التى أنشأتها ، فبعد زوال ملك المرابطين والموحدين فقد أولئك العرب روح العصبية والتكافل الذى يؤدى إلى القوة ، ولم يحتفظوا إلا بشجرة نسبهم ، وهبطوا إلى درك الشعوب الخاضعة . . وتخيلوا أنه بالأصل وبوظيفة فى الحكومة يستطيع المرء أن يصل بسهولة إلى غزو مملكة وإلى حكم الناس .. ومن رأى عن قرب حالة القبائل فى المغرب وروح العصبية فى الممالك التى أسسوها والطريقة التى أقرت بها هذه الشعوب سيطرتها فانه قلما يقع فى مثل هذه الأخطاء .

وقد عرض ابن رشد آراء مشابهة للرأى الشائع لدى مسلمى الأندلس ونقده ابن خلدون نقداً شديداً إذ قال « وقد غلط أبو الوليد ابن رشد فى هذا لما ذكر الحسب فى كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول ، والحسب : هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة ولم يتعرض لما ذكرناه . وليت شعرى ما الذى ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه » .

وكذلك يرى ابن خلدون أن فلسفة التاريخ (باعتبار أنها لاتنتظر إلا إلى الأحداث الكبرى مثل إنشاء دول جديدة . الخ) تقوم على روح العصبية وليست هى وحدها التى تقوم على تلك الروح وإنما تقوم عليها أيضاً التغيرات المستمرة فى أحوال الأفراد ، وهى ما يسميه بارتو Pareto « تنقل الصفوة من

الناس »[1]، أى الترقى الاجتماعى لبعض الأفراد أو لبعض الأسرات ويجب أن نلاحظ هنا الجرأة التى يبديها ابن خلدون فى هذا الموضوع الحساس ، موضوع النبالة التى لا يرى فيها غير مجرد انعكاس لبعض ظروف الحياة ، وتقترب هذه النقطة أيضاً من ازدرائه للفرد وهى نقطة تجعله سابقاً لعدد من علماء الاجتماع المشهورين .

وتسير العصبية إلى الضعف طالما أن الظروف التى أنشأتها لم تعد موجودة : فاذا ارتفع فرد نتج عن ذلك أن حياة أخلافه ستنقضى فى جو من الأمن والرفاهية مما يرخى من نشاطهم ويوهن إرادتهم بينما يزداد لديهم حب الترف والملذات حتى يؤدى ذلك إلى تحطيم معنوياتهم ، ويرى مؤلفنا أن هذا التطور محتوم ، ليس فقط فى خطوطه الكبيرة ولكن كذلك فى مدته . وهو يقول : إن الحسب والنسب (النبالة) — وهما عرض من أعراض الحياة — يصلان إلى نهايتهما خلال أربعة أجيال متتالية ، ويبين المظاهر السيكولوجية لهذا التطور مضفياً عليها شكلا آلياً للغاية فيقول إن من أسس مجد الأسرة يعلم كيف وصل إلى هذا ، وسيبقى إذن فى الحالة النفسية التى أتاحت له استخدام مواهبه ، أما ابنه الذى حضر جزءاً من هذا التطور ، فسيبقى كذلك ولكن بدرجة أضعف ، ولكن ذكرى هذه

(١) انظر ف بارتو V. Pareto بحث فى علم الاجتماع .

الفضائل ستأخذ فى الضعف ثم تنمحى فى الجيل الرابع حيث يعتقد ابن الحفيد أن التفوق شىء ملازم له ولا يقوم على خلال معينة .

وهكذا كان الاعتياد على السلطة والثراء والسيطرة مضيعاً للخلال الضرورية للحصول على تلك الامتيازات ، وبعد ذلك بقليل لا تختفى وسائل اكتساب هذه المزايا فحسب ، بل نرى أحفاد الأسرات المسيطرة وقد أصبحوا عاجزين عن الاحتفاظ بوضعهم السامى ، ويلجأ ابن خلدون كثيراً كما رأينا إلى إعطاء تدقيق كبير جداً لهذا التطور السيكولوجى العام الذى يرسم خطوطه الكبيرة ، ويرى أن هذا التطور ، الذى يبدأ من ارتقاء سلف ذى موهبة عظيمة إلى زوال كل صفاته عند أخلافه المدللين عن طريق الإفراط فى الرفاهية واليسر : يستمر أربعة أجيال ، ويجب أن نلاحظ فى هذه النقطة أن مؤلفنا يحدد الجيل بمدة أكبر من المدة التى نحددها اليوم للجيل الواحد ، ويقول ابن خلدون إن هذه المدة هى أربعون سنة ، لأن الرجل يكون فى غاية النضج وفى منتهى تملكه لقدراته فى سن الأربعين .

ولقد ركزنا على تفاصيل نظرية العصبية عند ابن خلدون لأن هذه هى حجر الزاوية لكل فلسفته . وعليها ، تقوم فى وقت واحد سيكولوجيته وأخلاقياته وفلسفته للتاريخ ، وإذا بحثنا عن مشابهات لها فى المناهج الحديثة فقد يمكن أن يقال إن

هذه الفلسفة فى العصبية هى فلسفة فى التضامن ، وتعبر هذه الصفة عن قوة مجتمع ما أو جماعة من الناس باظهار شدة تماسك أعضائها وإخلاصهم للقضية المشتركة ، وقد صادف مؤلفنا بخاصة هذا الإحساس فى جماعات محدودة نسبياً تشبه نمط « القبيلة » القديمة ، أى أفراداً متحدين بصلة القرابة ، ومن يتبعونهم وأحياناً من يتبنونهم ويضيف قائلا : « أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين فى القطر من العرب » . وهذا أمر مفهوم لأن انعزال القبيلة فى الصحراء يسهل منع التزاوج بين أعضاء قبيلة وأخرى طالما أنه لا توجد قوانين تحرمها .

وحتى فى الحياة السياسية ، لم يعرض عصره عليه كثيراً من الجماعات المتماسكة حقاً والكبيرة ما عدا الجامعة الدينية التى كانت على وجه العموم دون فعالية سياسية ، ولم يكن الشعور القومى موجوداً عند أى من الشعوب التى عرفها ، فلم يكن هناك غير التعلق أو الولاء لأسرة مالكة معينة ؛ وحتى هذه الروابط كانت واهية ، فالدول فى ذلك العصر كانت تتكون من كتلة من الحضريين أو الفلاحين السلبيين ، أما عن القبائل النشطة المتحركة فقد كانت دائماً على استعداد للتمرد عند أول دعوة من طامع فى الحكم ، ولم تكن الأسرة الحاكمة لتعتمد حقاً إلا على « قبيلتها » الخاصة فاذا ما ضعفت العصبية ، أصبح هذا العماد الأخير واهياً واهناً .

الفصل الثامن

فلسفة التاريخ

كيما نفهم فلسفة ابن خلدون التاريخية ، علينا أن نتناول مناهجها مرة أخرى بايجاز ، وبمقتضى هذه المناهج يوجد نوعان من الحقائق جديران بالاعتبار : أولا الحقائق الاقتصادية والجغرافية ، ثم الحقائق السيكولوجية وهى فى معظمها نتيجة للحقائق الأولى ، وما خلا ذلك ، نجد حتمية شديدة تسيطر على كل هذه الظواهر لدرجة أن مؤلفنا لا يحاول أبداً صياغة قواعد عملية لتجنب النتائج المحتومة للقوانين التى يذكرها .

لقد تحدثنا عن الطريقة التى وصف بها ابن خلدون تأثير المناخ والمسكن والتغذية ، وبصفة عامة أسلوب الحياة . على المجتمعات ، وبعد هذه الملاحظات المبدئية يضع مؤلفنا ترتيباً لهذه المجتمعات ، وهو يميز منها ثلاث جماعات رئيسية : الجماعة الأولى قوامها البدو ، وقد ذكرنا آنفاً الخصائص التى ينسبها إليهم ، والجماعة الثانية هى سكان الأمصار ، وتتميز بمكانة أكثر رفعة فى التمدن ، لكن يقول ابن خلدون إنها تتصف كذلك بلا خلقية كبيرة ، فأعضاؤها أنانيون سيئو الخلال ،

وقد فقدوا صفات الرجولة التى تؤمن استقلال أى شعب ، وهم يخضعون لجميع ألوان الاستبداد ولا يحاولون أن يقاوموا الطغيان ، وبين هاتين الجماعتين يندرج أهل الريف الذين يرى ابن خلدون أن حالهم جد وضيع فهم لا يتمتعون باستقلال البدو ولا بمزايا الحياة الحضرية ، ثم إن تأثيرهم السياسى ضعيف جداً أو معدوم وهم مضطرون لدفع الضرائب دون أن يستمتعوا بما يحظى به سكان المدن من أمن ومزايا ، وبينما يستطيع البدو أن يستغنوا تقريباً عن جميع العلاقات مع المدينة فان أهل الريف لا يستطيعون ذلك . « وإنما توجد لديهم فى مواطنهم أمور الفلح ، وموادها معدومة ومعظمها الصنائع ، فلا توجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم فى الفلح وغيره » . ثم يقول ابن خلدون هذه العبارة المدهشة : « إلا أن حاجتهم إلى الأمصار فى الضرورى وحاجة أهل الأمصار إليهم فى الحاجى والكمالى » .

ويصعب تصديق هذا النص ، وقد أبدى مترجم مقدمة ابن خلدون تشككه فى ذلك ، والأرجح أنه لكى نفهم هذا القول فان علينا أن نتذكر صفة العصر الذى عاش فيه الكاتب فقد كان ازدراء الزارع بل وما ينتجه سمة من سمات ذلك العصر ، وأسباب ذلك كثيرة ، وترجع فى معظمها إلى حال المزارعين السيء ويجدر بنا ألا ننسى أن عبودية الأرض كانت

منتشرة فى ذلك الوقت فى أوروبا ، ومن ناحية أخرى ، كانت حال أهل الحضر — فى عهد التوحش — أسوأ من حال البدو لأنهم كانوا معرضين لكل ألوان الضغط والإهانة[1] وثمة سبب آخر وهو أن سكان المدن كانوا ينتجون بأنفسهم فى الحدائق الواسعة التى تحيط بجميع المدن الإفريقية كمية كبيرة من المنتجات الزراعية .

ويعتبر ابن خلدون تكوين الدول الكبيرة كأمر واقع ، فهو لا يناقشه ، ولا يسائل نفسه ، كما يفعل الفلاسفة الإغريق : ما هو خير شكل للدولة ، ولا ماذا يجب أن تكون مساحتها وسكانها حتى تتخذ شكل وحدة متجانسة يمكن أن تحكم بسهولة . ومن هذه الناحية يبدو مؤلفنا مخلصاً للموضوعية التى نصادفها فى جميع مؤلفاته ، لكنه يبدو فى عين الوقت ابن عصره ، وفى الحقيقة تبدو القرون الوسطى فى الشرق وفى الغرب خالية من أية نظرية دستورية ، فلم يتساءل الناس أبداً فى هذا العصر عن أحسن شكل للحكومة ، ولا عن أنفع دستور للجماعة . ويجب أن نذهب حتى عصر النهضة — كما لاحظ المؤرخ فريرو Ferrero بل إلى بعد ذلك حتى القرن الثامن عشر — كيما نرى نشأة هذه الشواغل ، ففى القرون

---

(١) المرجع شارل رنوفييه Ch. Renouvier « الشخصية » الجزء الثانى . اجتماعية الشخصية ، ص ١٣٠ ، يلاحظ المؤلف الدور التاريخى الكبير الذى تقوم به بعض شعوب البدو من العرب وأنصاف المتوحشين .

الوسطى فى الغرب ، كان القانون الإقطاعى ونظريات الحق الإلهى للملك يشكلان أيديولوجية لم يفكر الناس فى مناقشتها ، وفى البلاد الإسلامية ، من الوجهة النظرية ، كان الوضع أكثر بساطة وأكثر تعقيداً فى آن واحد ، فلم يوجد عرف إقطاعى محدد كما فى الغرب وقد رأينا آنفاً كيف كانت طبيعة البلاد الرئيسية التى يقطنها المسلمون والحالة الاجتماعية لسكانها مانعة من إنشاء أى نظام إقطاعى ، ومن جهة أخرى كانت نظرية الخلافة دائماً محل نقاش ، وانتهى أغلب الناس إلى اعتبار هذا النظام أمراً واقعاً ، وكان الاتجاه إلى القدرية يجعل هذا الموقف أكثر شيوعاً . وعقد منه شىء من التشاؤم فى مثل هذه الموضوعات . ويعطى ابن خلدون رأيه فى هذه النقطة . ويتفق مع النظرية الديمقراطية إلى حد ما . لكنه فى نفس الوقت يقف موقفاً يتجه إلى إضعاف سلطة الخليفة ، حيث أن الخليفة لم يعد معتبراً كأنه مزود بحق إلهى : فيقول ليست الخلافة من أسس الدين وإنما هى نظام أقيم لصالح الشعب ووضع تحت رقابته .

ومن جهة أخرى ، لم تكن نظرية الخلافة لتحل دائماً مشاكل السيادة ، لأنها لا تمنع المنافسات التى كانت تنتج من عديد من السيادات الأخرى الصغيرة التى تعترف بسيادة الخليفة نظرياً مع كونها فى الواقع دولا وأسرات مالكة حقاً . وكان ابن خلدون بالتأكيد على معرفة بالطريقة التى تدير بها القبائل العربية والبربرية شئونها ، لكن لا يبدو أنه أقام أبداً أية

مشابهة بين هذه العادات شبه العائلية (وقد رأينا أن أعضاء أية قبيلة كانوا يعتبرون أنفسهم على وجه العموم أقارب) وحكومة الدول .

لم يكن لابن خلدون إذن مفهوم سابق للسيادة يتيح له أن يناقش حقوق أية أسرة مالكة ، وأن يفضلها على أخرى لأسباب قانونية ، وهو لا يقبل وجود أى معيار لشرعية السلطة ، فوجود الإمبراطوريات فى نظره أمر واقع ، ثم إنها تعيد بناء نفسها دائماً مهما يكن الرجال الذين يتولون أمرها ، وتثير المصالح والمزايا المرتبطة بممارسة السلطة الأطماع والشهوات ، لكن القوة وحدها تبطل طمع الطامعين ، وتقرر من سيشغل المهام العليا .

ولكى تصل أسرة للاستيلاء على السلطة : فإنها لا تستطيع طبعاً أن تعتمد على قوة رؤسائها فحسب وإنما لا بد من عون حزب مخلص لهم . . وجرت على قلمه هذه العبارة الشكية «.وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فى دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب » . . من هنا كان تفوق الذين يستطيعون الاعتماد على قبائل متحمسة ذات عصبية قوية يكون منها جنود شجعان مخلصون .

والملك الجديد عموماً جزء من القبيلة التى ساعدته على تقلد السلطة . وكان الأمر على هذا المنوال فى جميع الأسرات

ـ تقريباً ـ التى تعاقبت فى أفريقيا الشمالية وفى أسبانيا ـ فأعضاء القبيلة الغازية هم إذن هيئة أركان تمد الدولة بأصحاب المناصب الكبيرة والضباط والجنود الذين تعتمد عليهم . وستكون هذه هى المرحلة الأولى ، والأسرة الجديدة عند ذاك وطيدة جداً بفضل ارتباط أنصارها ، ولكن لا تلبث أسباب الاضمحلال أن تظهر ، وهى فى رأى ابن خلدون ذات أنواع عدة ، بل يمكن أن يقال إن بينها وجه شبه واحد هو أنها تساعد جميعاً على خراب الدولة .

* * *

وهذه هى الأسباب التى يراها ابن خلدون :

١ ـ العوامل المادية التى ترجع إلى توسع الدولة وما يلقاه الحاكم من صعوبة فى حكم الأجزاء البعيدة من الأرض التى خضعت له ، وفى الدفاع عن الحدود النائية ، ويطبق هذه القاعدة على الفتوحات التى حققها العرب .

٢ ـ أسباب ترجع إلى درجة الحضارة لدى القبائل الغازية ، وعندما تكون هذه الحضارة أقل من حضارة المناطق التى تمتد فيها سيطرتهم فان ذلك ينتج الاضطرابات الخطيرة التى قد تؤدى إلى انهيار البلد المغزو ، وإلى إضعاف الدولة الجديدة ، وذلك هو التحليل الدقيق الأليم فى علم الاجتماع الخلدونى ، (لدرجة أنه أساس تشاؤمه) التحليل

الدقيق لما لاحظه من علاقة بين الصفات العسكرية وبين الحضارة بمعناها الحقيقي .

ويتحدث عن الغزوة العربية فى شمال أفريقيا ، فيقول إنه بعد فترة ما ، حتى العرب الذين ظلوا أمناء على عاداتهم البدوية ، سئموا المثالية الكبرى التى دفعتهم خارج شبه جزيرتهم « ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع الدولة ببعدهم عن الانقياد واعطاء النصفة فتوحشوا كما كانوا ولم يبق لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم » .

٣ ــ الخلافات التى تحدث دائماً بين الملوك وأعضاء القبيلة التى هم منها . فى البداية : أدرك الملك أنه مدين بالسلطة إلى رجال قبيلته فكان يوزع عليهم مناصب الدولة ، وفيما بعد ، نسى خلفاؤه الأصول المباشرة لأسرتهم وسئموا من الأطماع ومن روح الاستقلال لقبائلهم وأظهروا النوايا الاستبدادية ، ونزعوا من القبائل شيئاً فشيئاً السلطة ليعهدوا بها إلى أجانب أكثر طاعة « وبمجرد أن تصل الأسرة الملكية إلى انتزاع السلطة من بقية الشعب ، يستولى العتقاء والعامة من الناس على عقل الملك » . . وقد رأينا آنفاً أن هذا التطور هو فى الغالب تطور مفيد بالنسبة للدولة مثل ما حدث للعرب . ومع ذلك يقول ابن خلدون إن القوة العسكرية للإمبراطورية تعانى

من ذلك ، لأن القبائل التى كانت عضدها القوى ، تتحلل منها شيئاً فشيئاً ، ويشعر الملوك بذلك ، وإذا ما داخلهم الشك استنجدوا بجنود مرتزقة بدلا من الحزب الذى قادهم إلى السلطة . وهكذا كانت حالة العباسيين وعملائهم التركمان والفرس . . الخ . وهؤلاء المرتزقة أنفسهم يصيبهم الفساد العام ويقول ابن خلدون إن الإصابة الأولى تصل إلى الجيش فينهمك فى الترف ويصبح الجنود طامعين . ويسعون إلى تولى القيادة . وتضطر السلطة إلى القسوة بقتل الرؤساء مما يفل سيفهـــا .

٤ ــ أسباب معنوية واقتصادية : يتخذ أعضاء الأسرة المالكة وكذلك أقرباؤهم ورؤساء القبيلة الذين تقلدوا أعلى مهام الدولة . يتخذون الحياة الحضرية . ويفقدون مزاياهم العسكرية . ويصبح أكثر الأهلين إخلاصاً للأسرة المالكة غير قادرين على مساعدتها مساعدة فعالة عند الخطر . وهكذا لم يستطع الأمراء الأندلسيون (الأمويون) أن يعتمدوا على الروح القومية للعرب ، إذ انغمس هذا الشعب فى الترف منذ ثلاثة قرون .

٥ ــ وهناك أسباب اقتصادية ترجع على أية حال إلى الاقتصاد الساكن (الاستاتيكى) لذلك العصر : « ثم لا تلبث أن تأخذ بدين الحضارة فى الترف وعوائدها ، وتجرى على نهج الدول السابقة قبلها فيكثر لذلك خرج أهل الدولة . ويكثر

خرج السلطان خصوصاً كثرة بالغة بنفقته فى خاصته وكثرة عطائه ، ولا تفى بذلك الجباية فتحتاج الدولة إلى الزيادة فى الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة فنزيد فى مقدار الوظائف والوزائع أولا كما قلناه ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج فى عوائد الترف وفى العطاء للحامية ويدرك الدولة الهرم وتضعف عن جباية الأموال . . فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية » .

ويقول ابن خلدون إن الملك يرى نفسه مضطراً لانقاص عدد الجيوش ورجال الإدارة ، وينتج عن ذلك ضعف الدولة .

٦ ـ أسباب تتعلق بالنظام العام وتتصل ببعض آراء الكاتب التى يمكن أن نطلق عليها بطريقة أصح أسباباً اجتماعية ففى رأى ابن خلدون أن المجتمع يخضع لتطور حتمى يشمل درجات متنوعة ، فبمجرد أن يصل المجتمع إلى أعلى درجة من الكمال تتيحها له طبيعته فان الانهيار يبدأ ويودي بالمجتمع شيئاً فشيئاً ، ولا شىء يمكن وقف هذا السقوط . ويحاول ابن خلدون ما وسعته المحاولة . إيضاح أن كل شىء « الأسباب الاقتصادية وغيرها » . تساعد على منع الأسرة المالكة أو الدولة المهددة من إنقاذ نفسها . . .

وهذا الانهيار فى مفهوم ابن خلدون عبارة عن حلول جماعة حاكمة محل أخرى ، ويبدو أن مؤلفنا يستخدم كلمة

« دولة » فى هذا المعنى . وهو يستخدم هذه الكلمة كثيراً .
وهل يمكننا القول بأنه يطبق أيضاً نظريته على الصور الأخرى للمجتمع وعلى الجماعات الأخرى مثل الأمة ، والمدينة (بصفتها مجموعة معينة من سكان الحضر) . . الخ ، لا يبدو أن ذلك صحيح .

فمن مقارنة النصوص يبدو أن لنظرية المؤلف فى ذهنه مظهراً مزدوجاً : فالمظهر الأول — الذى لم يقدم لنا عنه أى توضيح — باستثناء بعض وجهات النظر الغامضة عن عظمة وانهيار بعض الأمم — يختص بالأمم بمعنى الكلمة بصفتها كيانات ثقافية ، ويختص المظهر الثانى . لا بالتطور العام ومجموعة أمة ما ، ولكن بصورة أكثر دقة بكثير ، بتطور القوة السياسية الذى يقع على عاتق جماعات معينة ، فى أوقات معينة ونتيجة لظروف تاريخية ، وكيما نتحدث بلغة مؤلفنا ، فان « الحسب والنسب » أى تبوأ السيادة السياسية « عارض فى الحياة البشرية » ولكن الحفاظ عليها والجهد المطلوب لابقائها فى أسرة ما ، يتطلبان كثيراً من القوة والدأب لكفالة دوامها ، ويجب على الجماعة المسيطرة أن تكافح القوى الخارجية التى تتجه إلى أن تنتزع منها سلطتها وامتيازاتها ، بمعارضة عملها أو حتى بتقليدها أو بالتفوق عليها ، ولكن ينبغى عليها بخاصة أن تقاوم الانحدار الذى تنساق إليه بفعل الثروة والرفاهة والتمتع بالسلطان والمداهنات ، ويجب كذلك أن نحسب حساب

قواعد الوراثة التى نادراً ما تجعل للأجيال المتعاقبة من أسرة واحدة نفس المواهب ونفس الاستعدادات[1] .

ويمكن حتى فى أيامنا أن نذكر تذكيراً مفيداً بنظرية ابن خلدون ، ومع ذلك فمن النادر أن تتحقق تلك النظرية فى بلاد أخرى غير أفريقيا الشمالية وبخاصة فى الحدود الضيقة التى حددها ابن خلدون ، ويرجع هذا طبعاً إلى التغلغل السياسى لأفريقيا الشمالية ، وإلى أن المناطق الحضرية المتمدنة كانت محاطة بأعراب بدو على استعداد دائم لاغتنام أى تراخ فى السلطان ، وفى البلاد الأخرى التى تكون الغلبة فيها للسكان المقيمين ، لم تنتج أسباب الضعف — التى ذكرها بدقة ابن خلدون — لم تنتج دائماً نتائج حاسمة بهذا الشكل ، لأن هناك طبعاً حلولا مؤقتة هى التى سادت ، وهكذا فان أية جماعة مسيطرة ستضم إليها أشهر الشخصيات التى تنشأ فى بقية الشعب ، وفى أحوال أخرى تحتفظ هذه الجماعة نظرياً بالساطة وتترك لجماعات أخرى السلطة الفعلية . ويذكر ابن خلدون حالة آخر الأمراء العباسيين الذين خضعوا لرجال القصر . ولكن لم تجد أنصاف الحلول هذه ، رواجاً فى المغرب حيث كان الضعف أكثر انتشاراً من أى مكان آخر . ويمكن القول على وجه الإجمال ، أنه منذ الفتح الإسلامى ، خضعت أغلبية

---

(١) راجع تيوفيل ريبوت . . الوراثة السيكولوجية Th. Ribot

الأسرات فى هذا البلد لنظام الأربعة أجيال ؛ وأن تاريخ الأغالبة ليعتبر إثباتاً مدهشاً لنظرية ابن خلدون[1] .

ولا يقصر ابن خلدون نظريته على الأسرات المالكة وإنما يطبقها كذلك على الجماعات . وعلى دفعات الحيوية والنشاط والبصيرة التى تظهر فى بعض اللحظات فى تاريخ الشعوب ، ولكنه لا يقف لتحليل الأسباب إلا فى حالات السيادة السياسية التى انتزعت بالقوة . ويبدو بالأحرى مهتما بدراسة تراخى هذا النشاط ؛ وأعظم مثل أثار دهشته هو تاريخ القبائل العربية بعد القرن الأول الهجرى ؛ فبعد الملحمة الإسلامية ؛ وبعد الفتح الخاطف الذى فتحت به القبائل العربية دولا ضخمة ، نشهد هذه الظاهرة الغريبة . بينما أخذ جزء منهم . وهم على الأرجح صفوتهم ، يستقرون فى البلاد التى غزيت ويندمجون بسكانها ، رجعت الأغلبية إلى حالتها شبه الهمجية فى الجزيرة العربية التى خرجت منها . أو فى أراض أخرى صحراوية تقريباً ، وعلى أية حال . لم يعد المركز الرفيع الذى كانت قد احتلته هذه القبائل يرجع إلى كونها قبائل عربية .

(١) م. وندرهيدن M. Wonderheyden بلاد البربر الشرقية تحت حكم أسرة بنى الأغلب .

الفصل التاسع

الأخلاق عند ابن خلدون

بالرغم من أنه لا يوجد فى مؤلفات ابن خلدون شىء يشبه بحثاً أخلاقياً عملياً أو نظرياً بمعنى الكلمة إلا أننا نصادف فى كتاباته هنا وهناك كثيراً من النصوص ، وغالباً ما تكون طويلة إلى حد ما ، التى يعرض فيها آراءه فى الموضوع ، وفى نفس العصر كان علماء الأخلاق الأوربيون فى أغلبهم علماء دين تهمهم فقط الأخلاق الفردية بصفتها سلوكاً يمهد لنجاة الإنسان فى الآخرة ، ولم يهتموا إلا قليلا جداً بما أهتم به العلماء الأقدمون . . ألا وهو علم الأخلاق الاجتماعى والمدنى . . أما عند ابن خلدون فقد خصص — على العكس — الجانب الأكبر لعلم الأخلاق الاجتماعى ، والمهم لديه بخاصة هو الصحة الأخلاقية للمجتمع والأصداء التى قد يثيرها سلوك الفرد فى المجتمع .

وفى الحالتين يبدى مؤلفنا « قدرية » ملحوظة جداً واتجاهاً كبيراً إلى التشاؤم ، وفيما يختص بالأفراد ، رأينا كيف يؤكد أن كل أحوال أخلاقهم تأتى من الظروف المادية التى يوجدون

فيها ، ويضاف إلى المظهر الأول للقدرية مظهر ثان هو الإرادة الإلهية التى غالباً ما تحدث عنها ابن خلدون . « وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له » .

وعندما يتحدث مؤلفنا عن مختلف ميول الإنسان فانه يضع نفسه دائماً من وجهة نظر تأثيراتها على المجتمع ، وبهذه المناسبة نرى اتجاهاته ، فبالرغم من أنه لم يضع قط قواعد أخلاقية بمعنى الكلمة ، وأنه يرى أن كل هذه الأمور تحدث جبراً ، فانه قد صاغ بعض الأحكام الصريحة أحياناً . ويضع ابن خلدون فوق كل الفضائل قوة الروح والاعتدال ، وقد أثنى – مثل الفلاسفة الأقدمين – على التوسط لما للتوسط من فضائل اجتماعية ، والحق أن التوسط الذى أثنى عليه مؤلفنا إنما هو شيء أكثر صرامة بكثير من المثل الأعلى للمواطن المتواضع الميسور الحال الذى وصفه أرسطو وأفلاطون . ولما كان ابن خلدون فى بلد أفقر من اليونان فقد صار مشرعاً لأخلاقيات بلد فقير زادت من فقره الفوضى والاستبداد اللذان ساعدا على عرقلة كل نهضة اقتصادية .

وعندما يتحدث ابن خلدون عن هذه الفضائل التى يعجب بها ، يبدو أنه ينسى آراءه فى أن أسلوب الحياة ناتج عن طبيعة البلد وعن ظروف الإنتاج به ، وكان فلاسفة الإغريق يعتبرون أنه – حتى فى المدينة الفاضلة التى يجهدون أنفسهم فى تخيلها – لا بد من وجود الرق ، ولا بد من نوع

من العزل للطبقات السفلى . وفى رأى ابن خلدون أن المجتمع المثالى الذى لا يستعبد الإنسان هو مجتمع القبيلة البدوية من الرعاة العاطلين والمتوحشين الذين يرون فى تقشفهم وفى شجاعتهم أحسن الدعامات لاستقلالهم ، وتبدو له هذه الحالة الشرط الوحيد للمحافظة على الفضائل العسكرية والأخلاقية للقبيلة ، وما إن يلجأ الناس إلى سلطة أخرى غير سلطة جماعتهم لحماية أنفسهم حتى يقوموا بالخطوة الأولى نحو الذل الذى يعدهم للخضوع لاستبدادات مقبلة . ويقول ابن خلدون أن الخضوع للسلطات يفقد الشعب فضائله العسكرية فلا تبقى له قدرة على مقاومة العسف « شأن المغارم والضرائب فان القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه لأن فى المغارم والضرائب ضيما ومذلة » . وهذا التقشف الذى يمجده ابن خلدون — وربما كان ذلك بتأثير المدارس والمذاهب التصوفية الكثيرة فى عصره — قد صادفه وأعجبه فى مجالات أخرى غير الحياة البدوية ، وهكذا يتحدث فى ثناء جم عن طلبة عرفهم وكانوا قد عاشوا طيلة سنين على اللبن وحده ، ويقول إن هذا النظام جعلهم أكثر صلاحاً وأكثر ذكاء .

ولكن تشاؤم مؤلفنا يعاود الظهور عندما يؤكد لنا أن المواهب الطيبة لا تقاوم أبداً تأثير الرفاهية المفسد ، ويرى أن الدين نفسه لا يكون رادعاً كافياً لإبقاء الناس على الطريق

المستقيم . . فهو يقول إن الإنسان يميل إلى اكتساب العادات السيئة بسرعة ولا سيما إذا كان قد ألف ملذات الحياة . . تلك هى طبيعة الناس إلا الذين آثرهم الله بفضله .

ولكن ابن خلدون لم يكن قط فوضوياً . إنه يثور ضد نتائج الاستبداد ، ولكنه يفرق بوضوح بين الخضوع لإرادة خارجية والطاعة التلقائية لنظام اختاره المرء بنفسه وآمن به « فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتى » . ويفسر بهذا سيكولوجية الذين صنعوا الملحمة الإسلامية ، فقد كان لهم مثل دينى أعلى ، وقد ارتضوا طاعة معينة ، دون أن يفقدوا شيئاً مع هذا من روحهم الاستقلالية . ذلك لأن تجانسهم جاء من داخل أنفسهم ومن حماسهم ، ومن امتثالهم للقانون الدينى ، وليس من الخوف من أية سلطة ؛ فكان لكل فرد ناصح يلزمه الاستمساك بالواجب . وهذا الناصح هو الدين . وفى سبيله كفروا بالثروات .

ثم ضعفت هذه الفضائل وبدلا من إنسانية فجر الإسلام ، ظهرت سورات الفتن السياسية . ويقول ابن خلدون إن السلطة المعتدلة التى أقامها الدين أول الأمر قد ولت وحلت محلها قوة حزب من الأحزاب وقوة السيف . . وانقضت حقيقة الخلافة ثم أصبحت الحكومة ملكية بحتة .

ونحس لدى مؤلفنا ظهور الفكرة التى تعتبر المثل الأعلى للمجتمعات الديمقراطية ، أعنى الطاعة التلقائية للقانون الذى يصبح جزءاً لا يتجزأ من شخصية المواطن ، وهذا الوضع فى نظر ابن خلدون لا يتفق مع الحضارة . ولا يوجد فى نظره دول متحضرة إلا ويحكمها ملك مطلق أو «أوبجارشية» مطلقة . وعلى هذا لا يتحقق هذا المثل الأعلى إلا فى الحالة الوحشية لدى البدو البدائيين . ونراه متحيراً حيرة كبرى بين أمرين وهو يناقش ذلك السؤال الذى سيطرح فى الغرب فى القرن الثامن عشر ، وبخاصة عند روسو ، ويناقشه فى عبارات شبيهة إلى حد ما بعبارات روسو ، فهو كروسو يؤمن بالأثر المفسد للحضارة وللثقافة الفكرية وللرفاهية المادية فى الدول الكبرى ، ويعتقد الإثنان أن هذا التقدم ينطوى على الاستبداد والفساد ، ويقرر المفكران النتيجة السيئة لذلك على الأفراد . وفى رأى ابن خلدون — ويبدو أن هذا هو ما توصل إليه كل المفكرين الذين سألوا أنفسهم هذا السؤال لأول مرة — أنه لا بد من الاختيار بين الوحشية وبين العبودية ، فالاستقلال والكرامة يتنافيان مع الحياة الحضرية ومع الرفاهية اللتين تتطلبان عبودية الأكثرية . وأنه لما يؤثر فى النفس أن نرى أحد رواد علم الاجتماع الأوائل وقد أوقفه هذا التناقض الذى تحاول مجتمعاتنا الحديثة أن تجد له حلا .

الفصل العاشر
مكانة ابن خلدون الفكرية

من المهم فى ختام هذه الدراسة أن نحاول الإحاطة فى نظرة شاملة بالخصائص الرئيسية لمؤلفات ابن خلدون .

إن شخصية ابن خلدون لشخصية بادية الامتياز ، ورجال الدراسة والبحث الدائب هم عادة عيوفون بطبعهم عن العمل ، أما عند ابن خلدون ، فلم يكن العلم الواسع الذى ظهر فى مؤلفاته التاريخية ، ولم تكن ثقافته الموسوعية كمشرع وفيلسوف ورجل نظر بفاصلة له قط عن العالم الخارجى ، فقد بقى إلى درجة خارقة مستعداً لتقبل تعاليم الحياة المحيطة به . لقد بقى رجل عمل ، بل نستطيع القول إنه كان خلال فترة كبيرة من حياته رجل عمل إلى أقصى حد ، وندر فى الرجال من عاش حياة متقلبة كحياته ، فيها الفشل وفيها النجاح ، حياة كلها كلها تنقلات ومغامرات ، ولكى يثابر على هذه الحياة الكفاحية الخطيرة المتنقلة أبداً ، فلا بد أنه كان إلى جانب عشقه للدراسة والتأمل ، متمتعاً بطموح ظامىء لا يهدأ ، ولنقل بصراحة أنه كان يتمتع بخلق مغامر من الطراز الأول .

وكل ما نعرفه عن ابن خلدون يكشف فى خلقه عن شجاعة كبيرة ، واستقلال كبير ، وكثير من الأنفة ، ويبدو أنه فى كفاحه ومؤامراته لم يتردد أبداً فى أن يبذل من ذات نفسه ، بل وربما كان فى كثير من الأحوال مقداماً لا يخشى شيئاً وفى هذا ما يفسر عدداً من عثراته . وعندما تقدمت به السن وهدأت نفسه وانسحب إلى القاهرة حيث يشغل منصب القضاء ، خلع عدة مرات بسبب خلقه « الجاف الصلب » الذى كان كثيراً ما جعله فى نزاع مع الكبراء .

ومثل هذه الشخصية البارزة لا يمكن أن تختفى فى كتاب مهما كان فى هذا الكتاب من موضوعية ، والسمة البارزة للمقدمة هى ما أسميناها « موضوعيتها » ، ويصف المؤلف فيها وقائع ، ويحاول جاهداً أن يستخلص منها قوانين دون أن يقول لنا بصراحة ما يفضله . وما مثله الأعلى وميوله . لكن أليست هذه الموضوعيه بالأحرى تشاؤماً مقنعاً ؟ لقد كان ابن خلدون رجل دولة لم يحالفه الحظ . وكأنه كان يقول فى كل لحظة « القوانين التاريخية التى استخلصها مفجعة ولكن هكذا شأن الدنيا » ويقوى هذه الصيفة التشاؤمية ما يتردد دائماً فى كتاباته صراحة وضمنياً من أن معرفة الحقائق لا تتيح أبداً العمل على تغيير تتابعها ، والحق إن « الجبر » ليتردد فى كل صفحة من صفحات المقدمة ، وهو يستطيع أن يقول ما قاله أحد الكتاب المحدثين « التجربة تنير الطريق الذى قطعناه » .

لقد كان ابن خلدون طالب علم ممتاز فى شبابه ، ومن فى اجتهاده كان خليقاً أن يقنع بمباهج الدراسة لو كان العصر أقل اضطراباً ، ولكن حدثت فى صدر شبابه حوادث فاجعة ، فقد حوصرت تونس ، وتم الاستيلاء عليها ، وخلعت الأسرة الحاكمة ، ثم كانت ثورة القبائل وثورة أهل المدن ، وتغيير جديد فى الأسرة الحاكمة ، وفوق ذلك كانت المأساة الكبرى ، إذ اجتاح الوباء المدن وقضى على أهل طالبنا الشاب فأصبح لا يقنع بالهدوء وحياة التأمل . فقد كانت هذه الحوادث المؤسفة كفيلة بزعزعة إيمانه فى جدوى الدراسة والتأمل . ومنذ ذلك الحين أصبح مقسم النفس . فهو من ناحية ، رجل فكر لا يؤمن إلا قليلا بجدوى تأملاته بل وينكرها أحياناً ، وهو من ناحية أخرى رجل دولة مثالى تهفو نفسه إلى دولة قوية متحضرة فاضلة (كدولة الخلفاء الأول التى طالما تحدث عنها كأنها مثال بعيد المنال) . . ولكنه فى عين الوقت مكره على الانحدار إلى هوة التآمر والعنف ، أكرهته على ذلك صروف الأيام ، وهو عالم بما ينتج عن ذلك من خراب للمجتمع .

ولكن هذه الحياة المحفوفة بالمخاطر ، والتى قر فيها قراره على أن يعوى مع الذئاب ، لم تكن أكثر توفيقاً ، فقد أصبح الفيلسوف من رجال البلاط والتآمر والدبلوماسية ورئيس جند مرتزقة ، ورئيس عصابة ، فكان وزيراً وسفيراً وقائداً ،

وأصبح فى خدمة الأسرات الحاكمة الرئيسية المتعاقبة بأفريقيا الشمالية بل وبالأندلس دون أن يصل إلى إبعاد سوء الحظ الذى لازمه ، وهو سوء حظ نرثى لابن خلدون ما عاناه منه ولكننا لا نأسف نحن عليه ، فلولاه لصار ابن خلدون شخصية كبيرة راضية عن ذاتها ، ولكتب على أكثر تقدير مجموعة من أمثال الحكم العادية التى يوجد منها الكثير ، ولكن الفيلسوف الطموح اصطدم بقسوة الأحداث وتأمل فى كل مرة نكباته المؤلمة ، وأراد أن يعرف منها الأسباب . وقاده هذا إلى محاولة حل رموز هذه الظواهر التاريخية ومعرفة سر العملية التى تؤدي بالبعض إلى السلطة والسيادة . وكان فى كل مرة يستأنف النضال بحيلة أخرى ، فمضى من المؤامرة الدبلوماسية : إلى الإدارة ، إلى الحرب . . الخ ، وكانت تجربة نابضة بالحياة ، بل بلغت مرتبة الملحمة الشعرية أحياناً ، مما جعل « مؤلفات أرسطو ، ودروس موبيدان Moubedan تبدو له تافهة لا تطابق الواقع وقد تحدث عنها بازدراء شديد .

وقد أخذ على ابن خلدون تقلب آرائه ، وقلة إخلاصه لسادته المتعاقبين ، ولكن كيما نحكم حكماً سليما على هذه الأمور ، يجب أن نضع أنفسنا فى العصر الذى جرت فيه هذه الأمور . وإذا ما رجعنا إلى تاريخ تلك العصور فى جميع البلاد ، ظهر لنا أنه لم تكن هناك خيانة شائنة حقاً إلا فى المجال الدينى ، وفيما عداه كان الناس ــ جنوداً أو رجال دولة ــ

يخدمون سيداً أو أسرة حاكمة ولا يخدمون الوطن كما هو الحال فى أيامنا ، وكان لا بد لذلك العصر المضطرب الذى مر بشمال أفريقيا عند ذاك أن ينعكس فى ضمائر الناس .

وثمة سبب آخر « لرواقية » ابن خلدون المشوبة بالحزن ، ذلك أنه لم يكن من اليسير التوفيق بين ميوله كرجل دراسة وكرجل عمل . فلا بد أن هذا الرجل المثقف قد قدر ترف الحضارة والحياة الحضرية وأعجب بهما ولكنه كان فى نفس الوقت أنوفاً محباً للاستقلال ، وظهر له أن هذين الأمرين متضادان : فمن أرادوا التنعم بالحياة الحضرية كان مصيرهم الخضوع لاستبداد الحاكم أو الخضوع لغارات القبائل الغازية السالبة . كان يرى (وأثبتت له تجربته ذلك) أن قوة أكثر الشعوب وحشية تفوق قوة أكثرهم تحضراً ، وهكذا كان الأمر دائماً فى شمال إفريقيا منذ سقوط روما ، وكذلك أعطى التاريخ فى أماكن أخرى أمثلة عديدة لمثل تلك المنازعات .

لقد استخلص ابن خلدون فلسفته من ملاحظاته أكثر مما استخلصها من علمه ، فآمن إيماناً وطيداً أن كل مدينة متحضرة ستسقط لا محالة تحت ضربات القبائل الوحشية ، ولم يؤمن قط أن هذه الدول المتتابعة وهذا الارتقاء وذلك السقوط ، يسير نحو أى تقدم ، ورأيه كرأى القدامى ، أى أن العصر الذهبى كان فى سالف الأيام ، ولكن لم يكن بين مفهوم ابن خلدون وبين العصر الذهبى لدى القدماء أى وجه

للشبه ، فابن خلدون يعتقد أن المجتمع والناس فى عصره خلف منحطون للمسلمين الأول . وهو فى هذا على وفاق مع الرأى الشائع منذ زمن طويل عن امتياز مؤسسى الإسلام وعن انحطاط أعقابهم . وهذه فكرة شائعة لدى المسلمين وتفسر كثيراً الوقائع الهامة فى تاريخهم . وكل المصلحين — وبخاصة فى شمال أفريقيا — كانوا أيضاً زعماء سياسيين ومؤسسى أسرات حاكمة وقد قالوا إنهم يريدون ارجاع الصلاح الأول للإسلام .

وابن خلدون ، الذى عاش فى فترة انهيار لا جدال فيها ، قد أنشأ نظرية فى تدهور الأمم ؛ ومما هو جدير بالذكر ، أنه يهتم بدراسة قوانين تدهور الدول أكثر من اهتمامه بقوانين إنشائها ، أو بعبارة أدق يهتم بدراسة عملية بعث الدول الجديدة من حطام الدول القديمة .

ويبدو أنه لم يعتقد بامكان التحسن أو التقدم ، بل أن تجدد النشاط الذى لاحظه عند تقلد أسرة جديدة الحكم ، لم يكن فى رأيه غير لمعة مؤقتة لا تلبث أن تنطفىء . فهو لا يرى إذن أى مبدأ نافع يمكن جنيه من هذه الدائرة الثابتة ، دائرة صعود الدول وهبوطها .

وثمة نقطة أخيرة فى تفكير ابن خلدون وهى أنه لا يؤمن بالشخصية إلا قليلا ، فعندما يتحدث عن طبيعة الناس يبدو وكأنه يقول إنها شىء لا أهمية له ، وإن شخصيتهم تتوقف

فقط على البيئة والتعليم ، وفيما عدا إعجابه بالمسلمين الأول ، فالأرجح أنه لم يؤمن بوجود الأبطال أو العباقرة ، أما عن الأحداث التاريخية فانها تسير مدفوعة بأسباب خارجة عن سيطرة الشخصية الإنسانية ، وهكذا لا يمكن للملك الطيب الحصيف أن يؤخر الدائرة المحتومة للأجيال الأربعة . والأسرة الحاكمة التى تعتلى الحكم إنما تفعل ذلك نتيجة لانحطاط الأسرات التى سبقتها ونتيجة لعصبية أنصارها ، وكل هذا نتيجة للأحوال والملابسات . وإذا كان ابن خلدون قد سلك كثيراً فى حياته سبيل المؤامرات دون اهتمام كبير بالأخلاق ، فان هذا « المكيافللى » — قبل وجود هذه الكلمة — لم يؤمن بمبادىء « الأمير » .

فبعد ابن خلدون بقرن من الزمان ، ظهر فى ذلك العالم المسيحى — الذى لم يعرفه مؤلفنا إلا معرفة قليلة جداً — كتاب فلسفة سياسية يحمل على المقارنة فى كثير من نواحيه بكتاب المقدمة ، وقد شابه ماكيافللى ابن خلدون . وكان مثله رجلا سيىء الحظ من ناحيتين : ففى حياته العملية ، ورغم جهوده ، اضطر أن يستسلم للقيام بدور ثانوى ، ومن ناحية مثله العليا ، عاش مثل ابن خلدون فى عصر كانت تقلباته منذرة بالانحطاط السياسى لإيطاليا . وإذ خاب أمل ماكيافللى لعدم نشأة الدولة القومية التى يتمناها فقد راح — شأنه شأن ابن خلدون — يسرى عن نفسه بتحليل عملية منشأ وانهيار الدول .

وثمة وجه شبه أخير بين ماكيافللي وابن خلدون : هو الاهتمام الذى وجهه المؤرخ الفلورنسي للنظام العسكرى ، فكتاب سيرة مكيافللي يقولون إنه أراد أن يكون قائداً عسكرياً فلم يستطع وقنع بأن يكون معلماً لجنود الإمارة . وقد دفع حب ابن خلدون للشئون العسكرية إلى أن يخصص فى المقدمة عدة أبواب للاستراتيجية . ومن ناحية أخرى ، أيد المؤرخ الفلورنسي (ماكيافللي) — فى وقت كانت الحرب فيه من عمل المرتزقة — أيد نظرية الجيوش القومية التى تدافع عن أرضها وقدم « للامارة » عدة مشروعات لتنظيم الجند ونفذ بعضها ، ولكنه لم يضع — مثل ابن خلدون — نظرية عامة للعصبية ولتماسك المجتمعات .

سبق أن قارنا ابن خلدون بمؤلف آخر ممن يزدرون الحضارة . ونعود فنقول إنه كان كجان جاك روسو (وفكرة احتقار الحضارة لديه هى فى الأصل امتداد للعصور الوسطى ولبعض مؤلفى العصور القديمة) مؤمناً إيماناً قوياً بفضائل التقشف[1]. ومن جهة أخرى ، ظلت هذه الفكرة كامنة

---

(١) أما ابن خلدون فإنه رأى مفاسد الحضارة ؛ ولكنه اكتفى بتسجيل ما لاحظه فى هذا الصدد ، دون أن يقرن ملاحظاته هذه بدعوة إلى ترك الحضارة ؛ لأنه كان يدرك — من تأملاته الاجتماعية العامة — بأن ذلك يكون مخالفاً لقوانين الطبيعة . (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصرى ص ٥٩٥) . « المترجم » .

حتى القرن الثامن عشر ، ويجب أن ننتظر حتى ماندفيل Mandeville [1] وخرافته عن النحل » ثم سان سيمون وفورييه لنرى ظهور النظرية المضادة ، لكن هذه المقارنة بين الكاتبين تبرز اختلافات عميقة : يرى جان جاك روسو كما يرى ابن خلدون ، أن سكان المدن يتكونون من رجال أفسدتهم الحضارة ، ولكن الفيلسوف « الجنيفى » يعرض الإنسان البدائى ، إنسان الطبيعة كأنه مخلوق مفعم طيبة ووداعة وفضيلة ورقة . أما ابن خلدون فيرى أن هذه الفضائل البدائية ، التى تفسد فى الأمصار ، إنما تقوم على الخشونة والروح العسكرية ، وأن التعود على الحرمان وعلى القتال ، وروح العصبية هى قوامها ، وفى كلمة ، يرى أن أساسها هى تلك الصفات التى تجعل من فريق من البدو جماعة مرهوبة الجانب .

كان ابن خلدون فخوراً ، وقد حدت به أنفته إلى أن يختار ، فاذا كان لا بد من الاختيار بين العبودية فى دولة منظمة وبين الحرية فى قبيلة بدائية ولكن ذات عصبية ، فإنه لا يتردد فى اختيار القبيلة المستقلة ، وكأنه يقول — كما سيفعل نيتشه فيمابعد — إن عبودية الأكثرية هى شرط قيام الحضارة

---

(١) كاتب إنجليزى ولد حوالى عام ١٦٧٠ وتوفى عام ١٧٣٣ . مؤلف كتب تهكمية ونقدية (من موسوعة لاروس) . « المترجم » .

وأنه ليؤيد من يرفضون العبودية ويفضل البدو الفخورين الذين لا يظهرون فى الأمصار إلا لغزوها والسيطرة عليها ..

* * *

والسمة الرئيسية فى مؤلفات ابن خلدون هى إيثاره الملاحظة على التفكير النظرى ، ورغم معرفته بمنطق أرسطو ومؤلفات علماء المنطق العرب فانه لا يقتصر ، حينما يريد أن يتفلسف ، على القيام باستنتاجات ابتداء من مبادىء دينية وفلسفية،وهو فى هذه النقطة يدير ظهره تماماً لفلسفة المدرسيين (القرون الوسطى بأوروبا) ويظهر كرائد إن لم يكن منشئاً لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع المؤسس على الملاحظة وجمع الوقائع .

لقد أشرنا فى الفصول السابقة كيف كان وضع الدولة المصرية خليقاً بأن يجعل مؤلفنا يمعن التفكير وأن يثبت له أن نظرياته فى التطور التاريخى لا تصح على جميع البلاد ، لكن المقدمة كانت قد ألفت قبل ذلك الحين .

وقد أظهر ابن خلدون فى كل مؤلفاته إيمانه الدينى التام ، فهو لا يناقش أية عقيدة ، ولا يبدى أى ميل لعلم ما وراء الطبيعة ، ولا للخلافات الدينية ، ومع ذلك ففى مؤلفاته نقاط يمكن أن نلمح فيها قرابة فكرية مع فلاسفة الأندلس ، ولهذا فإنه عندما رسم الخطوط العريضة لتطور المجتمعات

لم يفرق تفرقة كبرى بين المجتمعات المكونة من المؤمنين بالإسلام والمجتمعات الأخرى ، ولكنه اقتصر فقط على تعداد الظروف الاقتصادية ، والمسكن . . الخ . ونرى من هذا قيمة نقطة البدء هذه والنتائج التى يمكن أن نستنتجها منها . وفى مواضع أخرى ، تناول عدة مرات ولكن فى اختصار شديد ، أسباب الوثبة الأولى التى تحرك قبائل البدو إذ تقدم على الحرب لسلب المدن والإستيلاء على السلطة . ويقول إن هذه القبائل تقوم بهذا العمل متذرعة بالدين . ولهذه العبارة معنى واسع فى بلد كان أصل كل أسراته المالكة تقريباً على ذلك المنوال ، وفيها يبزغ (على الأقل فى هذه النقطة) تشكك لا يمكن انكاره ، وعندما تحدث فيما بعد عن الرياضيات الروحية للصوفيين ، عقب قائلا إن الأستاذ أبو اسحق الاسفراينى ينكرها ، وهذا نقد دقيق وملتو فى نفس الوقت .

ورغبة ابن خلدون فى وقوف موقف معين فى المنازعات الشهيرة لطائفة الشبيه كانت على الأرجح إحدى دوافعه الفكرية ، وهذه المنازعات هى التى فرقت بين طائفتين ، طائفة القائلين بامتياز المسلمين من أصل عربى ، وطائفة القائلين بالمساواة مهما كان الأصل ، وكانت لهذا الخلاف أهمية سياسية كبرى واحتل مكاناً هاماً فى الحياة الفكرية الإسلامية وبخاصة فى الأندلس . ومن العجيب أن ابن خلدون وهو من أصل عربى ، كان نصيراً للمساواة ، ونحن نتصور

أن آراءه فى هذه النقطة قد تأثرت بعلاقاته مع الأسرات الحاكمة البربرية المختلفة ، وبخاصة الأسرة المرينية ، ومع ذلك ففى العصر الذى كتب فيه المقدمة ، كان يعيش وسط العرب من ذرية الهلاليين وكان صديقهم، ولم يغير هذا الجوار وهذا التحالف مع ذلك آراءه فى هذه النقطة ، بل على العكس كانت أحكامه عليهم أكثر صرامة .

لكن ابن خلدون لم يكتف ، مثل أكثرية أصحاب النظريات المسلمين ، بالمساواة وبتأسيسها على مسلمات دينية ، وبالقول مثلا إن جميع المسلمين متساوون أمام الله ؛ لقد حسم هذا الموضوع بطريقة مبتكرة ، ولنتذكر أن تدليله يشمل نقطتين هامتين :

أولا : يؤكد ابن خلدون أن عقلية جميع الناس متماثلة فى الأصل ، ولا تتغير إلا بالتربية التى يتلقونها .

ثانياً : عندما أراد إنشاء نظرية « للنبالة » فأنه أقامها لا على المنشأ ولكن على ذلك النوع من التضامن الذى أطلق عليه « العصبية » (كلمة ترجمها سلان بـ esprit de corps) وهذا الاصطلاح (الذى نستطيع ترجمته كذلك « بالتحالف الوثيق » أو الرابطة (بالمعنى المجازى) قد أكسبه ابن خلدون معنى مبتكراً ، والأمر كذلك فيما يتعلق بكلمة « عمران » التى أخذت بمعنى «حضارة» بينما تعنى بالأحرى peuplement إعمار .

وقد شدد ابن خلدون بصفة خاصة على تأثير الاقتصاد فى الحياة السياسية وقال إن أسلوب حياة المجتمعات وعقلية الناس التى تشكل هذه المجتمعات مرتبطة بالهيكل الاقتصادى لمجتمعهم وأوضح كذلك أن المسائل المالية تؤثر إلى حد كبير حتى فى عمر الدول . ويبدو أن نظرياته فى هذه النقطة ما زالت صحيحة وتنطبق تماماً على الدول ذات الاقتصاد الساكن (الاستاتيكى) .

وأخيراً ، سبق أن عرفنا ايثار ابن خلدون للملاحظة على التفكير النظري ، وهذا الإيثار للملاحظة قد جعل من المقدمة وثيقة فريدة فى تاريخ أفريقيا ، وقد أبان بطريقة مؤثرة أسباب التفتت السياسى واضطراب الأمن هناك ، وبينما كان النظام الإقطاعى فى كل البلدان الأخري تقريباً يؤدى إلى حكم ثابت ـــ سواء أكان حكماً ذا اتجاه مركزى كما فى فرنسا أو غير مركزى كما فى ألمانيا ـــ كانت أفريقيا الشمالية تسير فى خط معاكس ، وسبب هذا فى رأى ابن خلدون هو أن هذه البلدان محاطة بصحارى تستخدم كملجأ لجميع مثيرى الاضطراب ، وزيادة على ذلك ، يجول فيها عرب رحل متبربرون على استعداد دائم لاستجابة نداء الطموحين والساخطين ، وعلى ذلك ، بينما اتسعت المنطقة المأهولة بشعوب متحضرة فى أوروبا اتساعاً كبيراً منذ آخر غزوات المغول ، بقى المغرب فى نفس الوضع الذى كان عليه أيام الإمبراطورية

الرومانية ، أى بقى مكوناً من منطقة حضرية تهددها دائماً القبائل الوحشية المحيطة بها . . والحق أن وضعه كان أكثر سوءاً منه فى العصور القديمة ، ذلك لأن تأسيس بعض الأمصار فى بلاد مراكش وبخاصة فاس ، لم يعوض إطلاقاً تدمير أفريقية وأمصارها ، كما زاد الحالة سوءاً الزحف العام للعنصر البدوى أو شبه البدوي .

لقد كان اتجاه التطور فى البلدان الأخرى منذ العصور الوسطى هو ازدياد أثر المدن والحياة المدنية ، وقلد أهل الريف أهل الحضر على قدر المستطاع ، أما فى شمال أفريقيا فقد حدث العكس ، وإذا قارنا أقوال الرحالة الذين زاروا مدن شمال أفريقيا فى عصور متباعدة أدركنا أنها تتدهور منذ العصور الوسطى ، فلقد نهبت وأخضعت ، وكان الأمر شبيهاً بذلك فيما يتعلق بالسكان من المزارعين الوديعين الذين لم يتمكنوا من أن يرقوا بأحوالهم إلا قليلا ، وإنه لمن الغريب ألا يصادف المرء قرية واحدة فى مساحات واسعة جداً بمراكش رغم خصوبة أرضها . ولتاريخ شمال أفريقيا فى العصر الوسيط سمة يندر أن نجد لها مثيلا وهى أن تلك البلاد كانت فى تخلف دائم ، وقد أتاح لنا ابن خلدون أن نتتبع خطوة فخطوة — بفضل تاريخه للبربر — سير هذه الظواهر الاجتماعية الضخمة ذات الأهمية الفريدة ، ونجد فى المقدمة تحليل تلك الظواهر وتفسيرها .

وأخيراً يجب ألا ننسى حقيقة أخرى ذات أهمية كبرى ترددت فى مؤلفات ابن خلدون (المعاصرة لجميع الغزوات المغولية) كتأكيد لنظريته التى تحققت على مستوى أكبر بكثير مما كان فى شمال أفريقيا ، تلك الحقيقة هى الدمار على يد شعوب بدوية أخرى أتت من آسيا ، دمار أعظم الولايات الإسلامية للدولة العربية فى الشرق .

* * *

وتتسم مؤلفات ابن خلدون بطابع العصر الوسيط وليس ذلك بسبب العصر الذى كتبت فيه فحسب ، بل بسبب روحها العامة فنحن نشعر حين نقرؤها بروح مناقضة تماماً لتفاؤل عصر النهضة ، فقد كان الاطلاع على أمهات آثار العصور القديمة الفنية والفلسفية قد بدأ يدفع خيرة عقول أوروبا نحو النشاط ونحو إيمان ركين بعقل الإنسان وبقدراته . أما ابن خلدون فقد كان مفكراً متشائماً وقد قال مبدئياً إن علمه لا جدوى فيه لأن سير التاريخ المفجع — كما يفهمه — لا يمكن مقاومته ، وهو لا يثق أبداً لا فى حكمة البشر ولا فى ولائهم . وأننا لنجد لدى مؤلفنا خطوطاً كامنه من سيكولوجية هوبز Hobbes السوداء فى تشاؤمها .. نجد لديه فكرة الفرد المفترس الذى لا يفكر إلا فى النهب ، والذى تمتلىء نفسه شراهة لا حد لها .

ونجد لديه سمة أخرى من سمات التثبيط ، وربما كانت أخطر شيء لديه : ذلك أن ابن خلدون يضع الفنون والعلوم وكل ما يشكل عظمة البشرية على قدم المساواة تقريباً مع شر المفاسد ، أو بالأصح يعتبرها لا تنفصل عن الفساد وهو يرفض أن يرى فى الدراسات جهداً لتعميق ذكاء الإنسان أو لسمو طبيعته ، فهى فى رأيه ليست إلا ألواناً من الترف المفسد للنبالة الحقة ألا وهى العصبية والشجاعة التى لا تقهر ، وربما كان ذلك رد فعل لمفهوم فنى مبالغ فيه بشأن الدراسة ، وهو مفهوم المناطقة الحسيين بالأندلس أو بفارس ، وهم الذين يزدرون الوسائل الدقيقة فى الدرس ولا يرون فى العلم إلا « كيفاً » من الكيوف ولذة أشهى من اللذات الأخرى . وكل هذه الخصائص تؤدى لدى ابن خلدون إلى اتجاه هو أساس عقلية العصور الوسطى : ذلك هو اعتبار التقدم عرضاً من أعراض الانحطاط والضياع . وهناك خصيصة أخرى ألا وهى التلذذ — إلى درجة يصعب علينا تصورها — بفكرة العقاب والنكبات ، وحب شديد لكل ما يزرى بالإنسان ولكل الأفكار والأحداث التى تهدم ثقة الناس وتفاؤلهم وتؤدى بهم إلى إحساس بالضعف كان يعتبر منجياً لهم .

ومنذ عصر النهضة أصبح مفكرو أوروبا يعرفون أن وراءهم نماذج حضارية ونماذج للنظام السياسى أثمرت ثمرات عظيمة واستخلصوا من ذلك أن من الممكن للإنسان تحقيق

هذه النماذج أو ما يقرب منها ، واعتبر منشئو تلك النماذج أسلافاً تملى ذكراهم على الناس روح المنافسة المثمرة . أضف إلى ذلك أن العصر القديم قد أعطى — فى الميدان الاجتماعى — نماذج مؤسسات رشيدة ذات جهد دائب وإن كانت متفاوتة فى نجاحها ، ومن الممكن تحسينها بفضل الدرس والنقاش . وذلك وضع بالغ الأهمية من الناحية الفلسفية ونقطة تنبع منها كل العلوم الاجتماعية وجانباً هاماً من فلسفة الغرب .

أما بالنسبة لابن خلدون فلا أسلاف لديه إلا البدو المتوحشون ، ذلك لأنه فقد — مثل كل أهل العصور الوسطى — ذكرى العصر القديم (ويبدو أنه صدق القصص الشعبى القائل بأن قناة زاجهوان ومسرح الجيم من صنع العمالقة والجان تماماً كما آمن الناس فى الغرب بأن ڤرجيل كان ساحراً) . ثم إنه حتى لو عرف تلك الشعوب لامتلأ منها فزعاً — وتلك أيضاً خصلة من خصال القرون الوسطى — فهم وثنيون حقت عليهم اللعنة وألقى بهم إلى الأبد فى نيران جهنم ، وأنه فى الحق لآسف على أنه من ذريتهم . وفى رأى ابن خلدون أن العالم بدأ مع الإسلام ، ومن الكفر محاولة تحرى النماذج أو الرجوع إلى التقاليد غير الإسلامية .

وابن خلدون بعد ذلك فيلسوف عصر من عصور الانحطاط ، والتجربة التى علق عليها فى مؤلفاته هى تاريخ

تدهور دولة عاش فيها ، وإذا ما قارنا مؤلفاته بغيرها من المؤلفات التى كتبت فى نفس العصر ، على الضفة الأخرى للبحر المتوسط ، لشعرنا فيها بشيء من الحزن ومن الانطواء على النفس ، إنها عقلية تضع القيود لذكائها من كل جانب والأمثلة الملموسة التى بنى عليها تفكيره هى أمثلة منظمات ولى عهدها ، والتقاليد الذهنية التى كونت ثقافته لم تعد تتلقى أى تجديد من الخارج أو من التنافس ، لقد نضب معينها وأخذت فى الزوال ، وستولد النهضة الأوروبية بدونها . لقد جاء ابن خلدون فى اللحظة التى ظهر فيها الانفصام النهائى بين الشرق الأدنى والغرب وكانا حتى ذلك الحين يتعاونان — إلى حد ما — فى المجال الفكرى .

* * *

من العسير أن نعرف بالضبط أثر ابن خلدون وانتشار مؤلفاته ، ونسخ مؤلفاته كثيرة نسبياً ، وقد طبعت مؤلفاته كلها خلال القرن التاسع عشر فى نصها العربى وترجمت إلى اللغة التركية .

لقد كثرت قراءة المقدمة حالياً فى البلدان العربية ، ولكن قد يكون هذا نتيجة تجديد حديث نسبياً ويرجع إلى القرن الماضى . ويلوح أنه لو كانت مؤلفات ابن خلدون قد درست دراسة عميقة فى القرون السالفة لأدت تلك الدراسة إلى كتابات وتعليقات كثيرة عليها ، ومن ناحية أخرى كان لابن خلدون

عيب وهو أنه لا يعتبر من ذوى « الأسلوب الجميل » بالمعنى المعروف فى الشرق ، فهو يكتب لغة بسيطة دقيقة تقترب من لغة الحديث دون بهرج ولا حذلقة ، وإننا لا نجد لديه تلك البلاغة التى لا طعم لها والتى راجت فى القرون التى أعقبته ، ولكن الحق أن إيجاز أسلوبه بالإضافة إلى قوة فكره قد بلغتا درجة العظمة الحقيقية .

ويجب أن نقول أيضاً إن قلة أو انعدام التعليقات على المقدمة ، إنما يفسره أن المقدمة قد مست موضوعات شائكة وأنها تستنكر — بطريقة ضمنية — المنظمات السياسية التى بقيت فى بلاد الإسلام . وقد ران على هذه النقطة كما ران على كثير غيرها ذلك الصمت الناتج عن ذلك « التقليد » العجيب الذى غلب من قبل ذلك العصر — عقول كل مفكرى الإسلام ، وكان ابن خلدون الاستثناء الأخير والاستثناء الباهر من بينهم .

ومن ناحية أخرى ، ليست التعاليم التى تستخلص من المقدمة بمثابة دعوة إلى روح البحث أو إلى الاقدام على التجديد ، ولم يكن أثر المقدمة غير تزييد للخضوع وتثبيط الهمة ، والحق أن موضوعيه ابن خلدون ضيقة جداً ، وهى تؤدى إلى قبول كل شىء . إنها تستنكر بعض الشرور وتصف طريقة عملها ولكنها تعتبرها أموراً لا مفر منها .

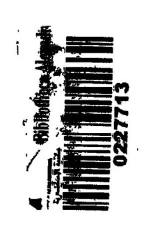
ولو عاش ابن خلدون فى عصر آخر لكان له تلاميذ

يستخرجون من المقدمة التعاليم العملية التى تتضمنها ، ولربما استطاع ابن خلدون نفسه أن يستخرجها ، ولكن يجب ألا ننسى أن ابن خلدون كان من رجال البلاط ، وأنه كتب تاريخاً رسمياً ولم يكن هذا مما يساعده على إبداء آراء ثائرة ، ولنعترف رغم ذلك بأنه كتب كتباً تتسم بالجرأة الفريدة بالنسبة لرجل من رجال البلاط .

وعلى كل بقى صوته بلا صدى ، ولو وجدت مؤلفاته فى ظروف أخرى لكانت مؤلفات هذا الرائد العبقرى دافعة على إنشاء علم قائم بذاته ولولدت سلسلة طويلة من الدراسات ولكانت نقطة ابتداء لمدرسة كاملة ، ولم يحدث شىء من هذا . وكانت المقدمة آخر شعاع انبعث مما سمى بحق « النهضة العربية » التى انتقل مشعلها بعد ذلك إلى أوروبا .

فهرس

مطابع كوستاتسوماس وشركاه
٥ شارع دقف الخربوطلي بالظاهر ج.ع.م
تليفون ٩٠٠١١٨ س.ت ٦٣٤١١



الثمن ٦ قروش

يونيو ١٩٦٤